GREENPEACE

A marca FSC é a garantia de que a madeira utilizada na fabricação do papel interno deste livro provém de florestas de origem controlada e que foram gerenciadas de maneira ambientalmente correta, socialmente justa e economicamente viável.

O Greenpeace — entidade ambientalista sem fins lucrativos —, em sua campanha pela proteção das florestas no mundo todo, recomenda às editoras e autores que utilizem papel certificado pelo FSC.

PETER LINEBAUGH
MARCUS REDIKER

A hidra de muitas cabeças

Marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário

Tradução
Berilo Vargas

Recife, Setembro, 2010
Antonio [illegible] Caetano
Historia/UFAL
Mat. 1640502

COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright © 2000 by Peter Linebaugh e Marcus Rediker

Título original
The Many-Headed Hydra

Capa
Didiana Prata

Foto de capa
© National Maritime Museum, Greenwich, Londres.
S. Hutchinson, SLAVE TRAFFIC (1793).

Preparação
Carlos Alberto Bárbaro

Índice remissivo
Frederico Dentello

Revisão dos termos técnicos
Rafael Bivar Marquese

Revisão
Isabel Jorge Cury
Carmen S. da Costa

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Linebaugh, Peter
A hidra de muitas cabeças : marinheiros, escravos, plebeus e a história oculta do Atlântico revolucionário / Peter Linebaugh, Marcus Rediker ; tradução Berilo Vargas. — São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

Título original : The Many-Headed Hydra
ISBN 978-85-359-1292-0

1. Capitalismo - Aspectos sociais - Grã-Bretanha - História 2. Capitalismo - Aspectos sociais - Índias Ocidentais, Grã-Bretanha - História 3. Escravos - Tráfico - Grã-Bretanha - História 4. Escravos - Tráfico - Índias Ocidentais, Grã-Bretanha - História 5. Estados Unidos - Condições sociais - Até 1865 6. Grã-Bretanha - Colônias - Condições sociais 7. Grã-Bretanha - História - Revolução Puritana, 1642-1660 8. Motins - Grã-Bretanha - História 9. Radicalismo - Estados Unidos - História 10. Radicalismo - Índias Ocidentais, Grã-Bretanha - História I. Rediker, Marcus. II. Título.

08-06608 CDD-909.097124106

Índice para catálogo sistemático:
1. Grã-Bretanha : Surgimento do capitalismo : Classes multiétnicas : Aspectos sociais : História 909.097124106

[2008]
Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707 3500
Fax (11) 3707 3501
www.companhiadasletras.com.br

Para Christopher & Bridget Hill

Sumário

Introdução 9

1. O naufrágio do *Sea-Venture* 17
2. Rachadores de lenha e tiradores de água 46
3. "Uma criada negra chamada Francis" 82
4. A ramificação dos debates de Putney 115
5. Hidrarquia: marinheiros, piratas e o Estado marítimo 155
6. "Os párias das nações da Terra" 187
7. A horda heterogênea na Revolução Americana 224
8. A conspiração de Edward e Catherine Despard 262
9. Robert Wedderburn e o Jubileu atlântico 301

Conclusão: Tigre! Tigre! 341

Um mapa do Atlântico de 1699 370
Notas 371
Agradecimentos 419
Índice remissivo 423

Introdução

Comecemos olhando de cima, com Rachel Carson: "As correntes permanentes do oceano são, de certa forma, o mais majestoso dos fenômenos marinhos. Ao refletir sobre elas, a mente se afasta de imediato da Terra e podemos contemplar, como se estivéssemos noutro planeta, a rotação do globo, os ventos que lhe agitam profundamente a superfície ou que suavemente o circundam, e a influência do Sol e da Lua. Essas forças cósmicas estão todas estreitamente ligadas às grandes correntes do oceano, e vem daí o adjetivo que mais me agrada para qualificá-las — correntes planetárias". As correntes planetárias do Atlântico Norte são circulares. As européias passam pela África rumo ao Caribe e ascendem para a América do Norte. A Corrente do Golfo, nessa altura à velocidade de três nós, desloca-se em direção norte para as correntes do Labrador e do Ártico, as quais, movendo-se para o leste, como Deriva do Atlântico Norte, vão amenizar o clima do noroeste da Europa.

Em Land's End, a ponta mais oriental da Inglaterra, arrebentam ondas originárias da tempestuosa costa da Terra Nova. Alguns desses vagalhões podem ser rastreados até a costa da Flórida ou das Antilhas. Há séculos pescadores das praias solitárias da Irlanda interpretam essas vagas do Atlântico. A força de uma onda oceânica está diretamente relacionada à duração e à velocidade do vento que a produz, e à "extensão do seu alcance", ou distância do ponto de origem. Quanto mais longo o alcance, maior a onda, e nada é capaz de deter essas ondas compridas. Elas só se tor-

nam visíveis no fim, quando se levantam e arrebentam, pois na maior parte de seu percurso o oceano permanece inalterado. Em 1769, o diretor-geral dos correios Benjamin Franklin percebeu que paquetes de Falmouth levavam duas semanas a mais para chegar a Nova York do que os navios mercantes que iam de Rhode Island para Londres. Em conversa com baleeiros de Nantucket foi informado sobre a Corrente do Golfo: os pescadores e as baleias a evitavam, ao passo que os capitães ingleses lutavam contra ela, "experientes demais para ouvirem conselhos de simples pescadores americanos". Franklin preparou algumas "Observações Navais" em 1786, e com base nelas o mapa da Corrente do Golfo foi publicado nos Estados Unidos.

A transmissão circular da experiência humana da Europa para a África e para as Américas, e depois em sentido contrário, correspondeu às mesmas forças cósmicas que produzem as correntes atlânticas, e nos séculos XVII e XVIII homens de negócios, fabricantes, agricultores e autoridades monárquicas do noroeste da Europa seguiram essas correntes, estabelecendo rotas comerciais, fundando colônias e construindo uma nova economia transatlântica. Organizaram trabalhadores provenientes da Europa, da África e das Américas para produzir e transportar ouro e prata em lingotes, peles, peixe, tabaco, açúcar e produtos manufaturados. Foi um trabalho de proporções hercúleas, como eles próprios não se cansavam de explicar.

Os arquitetos de formação clássica da economia atlântica viram em Hércules — herói mítico dos antigos que alcançou a imortalidade com a execução de doze trabalhos — um símbolo de poder e ordem. Inspiraram-se nos gregos, para quem Hércules foi o unificador do território estatal centralizado, e nos romanos, para quem ele significava a vasta ambição imperial. Os trabalhos de Hércules representavam o desenvolvimento econômico: o desmatamento da terra, a drenagem dos pântanos e o desenvolvimento da agricultura, assim como a domesticação dos animais, o estabelecimento do comércio e a introdução da tecnologia. Governantes imprimiam a imagem de Hércules em dinheiro e selos, em pinturas, esculturas e palácios, e em arcos de triunfo. Entre os reis ingleses, Guilherme III, George I e o irmão de George II, o "Açougueiro de Culloden", todos se imaginavam Hércules.[1] Por sua vez, John Adams sugeriu, em 1776, que "O Julgamento de Hércules" fosse o brasão dos novos Estados Unidos da América.[2] O herói representava o progresso: Giambattista Vico, o filósofo de Nápoles, usou Hércules para desenvolver a teoria dos estágios da História, e Francis Bacon, filósofo e político, citou-o para propor a ciência moderna e sugerir que o capitalismo era quase divino.

Os mesmos governantes viram na hidra de muitas cabeças um símbolo antiético de desordem e resistência, uma poderosa ameaça à construção do Estado, do Império e do capitalismo. O segundo trabalho de Hércules foi a destruição da venenosa hidra de Lerna. A criatura, filha de Tifão (tempestade ou furacão) e Équidna (metade mulher, metade cobra), era parte de uma ninhada de monstros que incluía Cérbero, o cão de três cabeças, Quimera, bode com cabeça de leão e cauda de cobra, Gerião, gigante de três corpos, e Esfinge, a mulher com corpo de leão. Quando Hércules decepou uma das cabeças da hidra, nasceram duas novas no lugar. Com a ajuda do sobrinho Iolau finalmente matou o monstro decepando-lhe uma cabeça central e cauterizando o coto com um tição. Em seguida embebeu flechas na bílis do monstro liquidado, dando a seus projéteis o poder letal que lhe permitiu completar os trabalhos.

Desde o começo da expansão colonial inglesa, na alvorada do século XVII, até

Hércules e Iolau matam a hidra de Lerna, ânfora eritréia, c. 525 a.C. Coleção do J. Paul Getty Museum, Malibu, Califórnia.

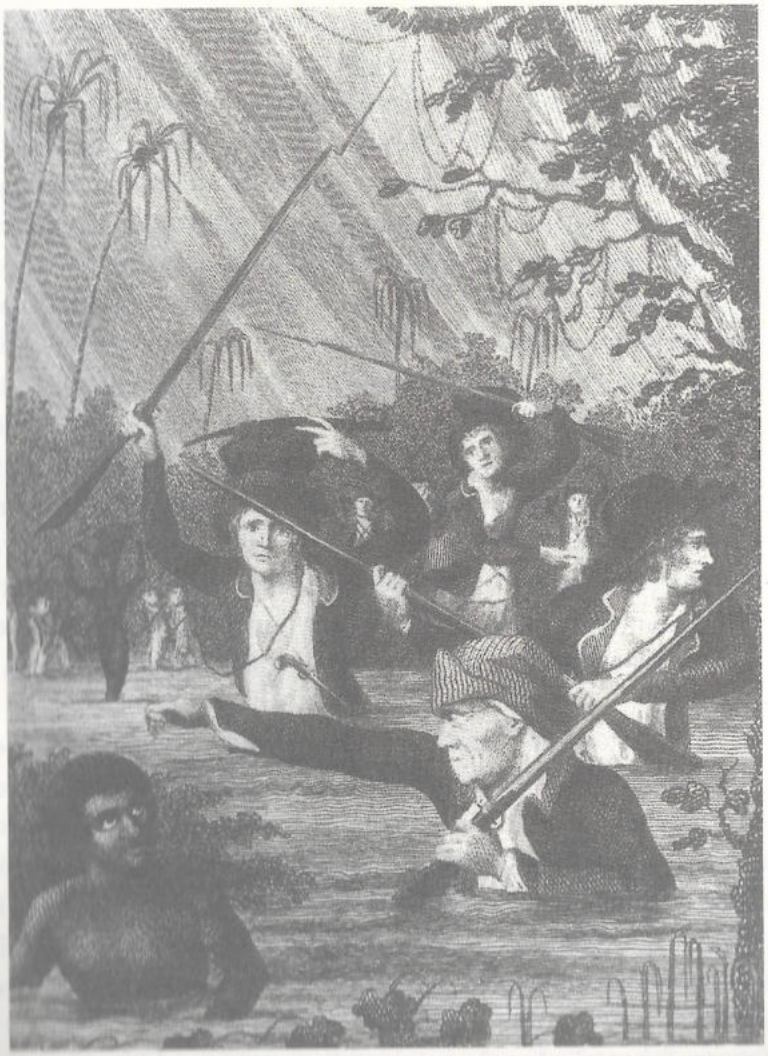
a industrialização metropolitana do início do século XIX, governantes usaram o mito de Hércules e da hidra para descrever a dificuldade de impor a ordem em sistemas de trabalho cada vez mais globais, apontando aleatoriamente plebeus esbulhados, delinqüentes deportados, serviçais contratados, extremistas religiosos, piratas, operários urbanos, soldados, marinheiros e escravos africanos como as cabeças numerosas e sempre cambiáveis do monstro. Mas as cabeças, apesar de originariamente postas numa combinação produtiva por seus hercúleos dirigentes, logo desenvolveram entre si novas formas de cooperação contra esses dirigentes, que iam dos motins e greves aos tumultos, levantes e revoluções. Como as mercadorias que produziam, sua experiência circulava com as correntes planetárias pelo Atlântico, em geral para o leste, das colônias americanas, das terras comunais irlandesas e dos navios de alto-mar de volta para as metrópoles da Europa.

Em 1751, J. J. Mauricius, ex-governador do Suriname, voltou para a Holanda, onde escreveria memórias poéticas evocando sua derrota diante dos saramacanos, um grupo de ex-escravos que escapara das colônias, construíra quilombos no interior da selva e defendia sua liberdade enfrentando infindáveis expedições militares destinadas a devolvê-los ao regime de escravidão:

> Ali lutamos às cegas contra um inimigo invisível
> Que nos abate como patos nos pântanos.
> Ainda que se reunisse um exército de dez mil homens,
> Com a coragem e a estratégia de César e Eugene,
> Eles achariam por demais trabalhoso decepar o crescimento de uma hidra,
> Coisa que até Alcides [Hércules] tentaria evitar.*

Escrevendo para e por outros europeus que julgava simpatizarem com o projeto de conquista, Mauricius representava a si e a outros colonizadores como Hércules, e os escravos fugitivos que desafiavam a escravidão como a hidra.[3]

Andrew Ure, o filósofo oxfordiano das manufaturas, viu utilidade no mito ao examinar as lutas da Inglaterra industrial em 1835. Depois de uma greve de fiandeiros em Stayleybrigde, Lancashire, ele recorreu à libertação de Prometeu por Hércules, com a dádiva do fogo e da tecnologia à humanidade, para defender a implementação do tear automático, nova máquina "com os pensamentos, os sentimentos e o tato de um trabalhador experiente". Esse novo "prodígio hercúleo" tinha "estrangulado a hidra da desordem"; era uma "invenção destinada a restaurar a ordem entre



Soldados holandeses e guia num pântano do Suriname, c. 1775, de William Blake. John Gabriel Stedman, Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam *(1796).*

* There you must fight blindly an invisible enemy/ Who shoots you down like ducks in the swamps./ Even if an army of then thousand men were gathered, with/ The courage and strategy of Caesar and Eugene,/ They'd find their work cut out for them, destroying a Hydra's growth/ Which even Alcides [Hercules] would try to avoid.

as classes industriosas e a confirmar a Grã-Bretanha como o império da arte". Mais uma vez Ure via a si próprio e a outros fabricantes como Hércules, e os trabalhadores da indústria que contestavam sua autoridade como a hidra.[4]

Ao publicar sua história do cristianismo na América, em 1702, o prelado puritano Cotton Mather deu ao segundo capítulo, que tratava da controvérsia antinomiana de 1638, o título de "*Hydra Decapita*". "A Igreja de Deus estava nessa região selvagem havia pouco tempo quando o dragão provocou vários dilúvios para devorá-la", escreveu. A luta teológica dos "trabalhos" contra a "graça" subverteu "toda a ordem pacífica". A controvérsia levantou suspeitas contra religiosos e funcionários do Estado, impediu uma expedição contra os índios Pequot, confundiu o traçado dos lotes da cidade e teve particular apelo para as mulheres. Para Mather, os antigos puritanos eram Hércules, enquanto a hidra era representada pelos antinomianos que questionaram a autoridade de ministros e magistrados, a expansão do Império, a definição da propriedade privada e a subordinação das mulheres.[5]

Seria um erro ver no mito de Hércules e da hidra um simples ornamento de Estado, um tropo clássico dos discursos, um enfeite de roupa cerimonial, ou um sinal de erudição clássica. Francis Bacon, por exemplo, usou-o para lançar as bases da doutrina biológica da monstruosidade e para justificar assassinatos, que trazem em si a semântica do eufemismo latino — debelação, extirpação, trucidamento, extermínio, liquidação, aniquilação, extinção. Citar o mito não era simplesmente empregar uma figura de linguagem, ou mesmo um conceito de compreensão analítica; era impor uma maldição e uma sentença de morte, como demonstraremos.

Se o mito da hidra expressava o medo e justificava a violência das classes dominantes, ajudando-as a construir uma nova ordem de conquista e expropriação, de patíbulos e verdugos, de colônias, navios e fábricas, ele sugere algo bem diferente para nós, historiadores — ou seja, uma hipótese. A hidra tornou-se um meio de explorar a multiplicidade, o movimento e a conexão, as longas ondas das correntes planetárias da humanidade. A multiplicidade foi indicada, se assim se pode dizer, em linhas gerais, nas multidões reunidas nos mercados, nos campos, nos cais e nos navios, nas colônias, nos campos de batalha. O poder dos números foi ampliado pelo movimento, enquanto a hidra viajava ou era banida e dispersada em diásporas, levada pelos ventos e pelas ondas para além dos limites do Estado-nação. Marinheiros, pilotos, delinqüentes, amantes, tradutores, músicos, trabalhadores itinerantes de todos os tipos fizeram novas e inesperadas conexões, que variadamente pareciam acidentais, contingentes, transitórias, até mesmo miraculosas.

Nosso livro é um olhar de baixo para cima. Tentamos recuperar alguma coisa da história perdida da classe multiétnica essencial ao surgimento do capitalismo e da moderna economia global. A invisibilidade histórica de muitos dos sujeitos do livro deve-se em grande parte à repressão de que foram vítimas: a violência da fogueira, do cepo, da forca e dos grilhões de um escuro porão de navio. Também deve muito à violência da abstração com que a história é escrita, à severidade da história que há muito tem sido cativa do Estado-nação, que em muitos estudos continua sendo a moldura de análise largamente incontroversa. Este livro trata de conexões que, no decorrer dos séculos, têm sido geralmente negadas, ignoradas, ou que simplesmente passaram despercebidas, mas que, apesar disso, influenciaram profundamente a história do mundo em que todos vivemos e morremos.

1. O naufrágio do *Sea-Venture*

Em 25 de julho de 1609, os marinheiros do *Sea-Venture* perscrutaram o horizonte e perceberam o perigo. Separados dos outros oito navios do comboio que ia de Plymouth, em direção oeste, para a Virgínia, a primeira colônia da Inglaterra no Novo Mundo, eles viram que uma tempestade — ou o que os índios Caribe chamavam de furacão — se aproximava rapidamente. Com "as nuvens engrossando sobre nós e os ventos cantando e zunindo da forma mais inusitada", escreveu o passageiro William Strachey,

> uma tempestade terrível e horrenda começou a soprar do nordeste, e, crescendo e rugindo por acessos, ora com mais violência, ora com menos, aos poucos extinguiu toda a claridade do céu; que, como um inferno de escuridão, voltou seu negrume sobre nós, para com mais eficiência o terror e o medo dominarem os sentidos subjugados de todos, que foram tomados de perplexidade, os ouvidos extremamente vulneráveis aos terríveis assobios e murmúrios dos ventos e aos tormentos do nosso pessoal, pois até os mais dispostos e preparados ficaram não pouco inseguros.

A fúria que se avizinhava "assustou e revirou o sangue e acabou com a coragem até do mais calejado marinheiro". Os passageiros menos calejados do navio de trinta metros e trezentas toneladas gritavam de medo, mas suas palavras eram

"abafadas pelos ventos e os ventos pelos trovões". Os estremecidos marinheiros se recuperaram e puseram mãos à obra quando o madeiramento começou a ranger. Seis a oito homens se juntaram para manter o controle do navio. Outros cortaram o cordame e as velas para diminuir a resistência ao vento e atiraram bagagens e suprimentos ao mar para aliviar a carga e reduzir o risco de a embarcação virar. Depois se arrastaram lentamente, de vela na mão, pelas vigas do navio, procurando, com os ouvidos aguçados, escutar qualquer barulho de vazamento, vedando os que podiam vedar, usando pedaços de carne quando a estopa acabou. Apesar disso a água entrava aos jorros, subindo vários centímetros, a ponto de encobrir duas camadas de barricas no porão. Tripulantes e passageiros bombearam continuamente durante "uma noite egípcia de três dias de horror perpétuo", com os passageiros "nus como os homens das galés". Até cavalheiros distintos, que nunca tinham trabalhado na vida, ajudaram a bombear água, e os que não puderam fazê-lo ajudaram com chaleiras e baldes. Calcula-se que, sem comer e beber, eles tenham bombeado 2 mil toneladas de água do navio furado.[1]

Mas não foi o bastante. O nível da água permaneceu alto, e as pessoas que operavam as bombas atingiram o limite de suas forças, de sua capacidade de resistência, e de suas esperanças. Tendo feito tudo que era humanamente possível para resistir à força apocalíptica do furacão, os cansados marujos buscaram consolo num ritual do mar, que consiste em virar o mundo marítimo de ponta-cabeça em face da morte. Em desafio aos rigores da propriedade privada e à autoridade do capitão Christopher Newport, assim como à de cavalheiros como sir George Somers e sir Thomas Gates, da Companhia da Virgínia, eles abriram à força as bebidas do navio e, num último gesto de solidariedade, "brindaram uns aos outros, num ato de despedida, desejando um alegre e feliz reencontro num mundo mais ditoso".[2]

O *Sea-Venture* naufragou — milagrosamente sem perda de vidas — entre duas grandes rochas nas ilhas do arquipélago das Bermudas, em 28 de julho. Os 150 passageiros e tripulantes encharcados e aterrorizados, homens e mulheres que a Companhia da Virgínia de Londres levava como reforço para a sua nova colônia, foram parar numa praia desconhecida, que os marinheiros havia muito consideravam uma "Ilha de Demônios", infestada de diabos e monstros, cemitério sinistro de navios europeus. Mapeado em 1511 mas evitado pelos cem anos seguintes, o arquipélago das Bermudas ficou conhecido sobretudo pelos relatos de marinheiros, renegados e proscritos, como Job Hortop, que escapara da

escravidão das galés nas Antilhas espanholas, passara pela ilha, e viajara a Londres para contar sua história. Silvester Jourdain, passageiro do *Sea-Venture*, escreveria posteriormente que Bermudas não oferecia "nada além de rajadas de vento, tempestades, e tempo ruim, que navegadores e marinheiros evitam como se fossem Cila e Caribdes, ou como evitariam o próprio diabo". A soturnidade do lugar vinha em grande parte do uivo áspero e cavernoso de aves noturnas, chamadas petréis, cujos gritos estridentes assustavam as tripulações dos navios.[3]

A realidade das Bermudas, como os náufragos logo descobririam, era muito diferente da sua reputação. Para eles a ilha se revelou uma terra edênica de primavera perpétua e fartura de alimento, "o lugar mais rico, mais salutar e mais agradável que conheciam". Os futuros colonos banquetearam-se com porcos que anos antes tinham sobrevivido ao naufrágio de um navio espanhol, nadado até a praia e se multiplicado; com peixes (garoupa, peixe-papagaio, pargo) que pegavam à mão ou usando varas com um prego torto na ponta; com aves que pousavam nos braços e ombros de homens e mulheres; com imensas tartarugas que alimentavam cinqüenta pessoas; e com uma variedade de frutas saborosas. Para desgosto dos funcionários da Companhia da Virgínia, as Bermudas "fizeram muitos se esquecerem de voltar, ou de querer voltar, tais eram a fartura, a paz e o sossego em que viviam". A gente comum, tendo encontrado a terra da abundância, começou "a lançar as bases para viver ali eternamente". Aquele foi, afinal, "um alegre e feliz reencontro, num mundo mais ditoso".[4]

Não é de surpreender que os náufragos plebeus reagissem dessa maneira, pois lhes disseram que iam encontrar o paraíso no fim da viagem. Em sua "Ode a uma viagem virginiana" (1606), Michael Drayton insistira em descrever a Virgínia como

> Único paraíso na terra
> Onde a natureza tem de reserva
> Aves, caças e peixes;
> E o mais fértil dos solos,
> Que dispensando a labuta,
> Três colheitas mais provê
> Todas maiores que o nosso querer.[5*]

[5] Earth's only Paradise/ Where nature hath in store/ Fowle, venison and Fish,/ And the fruitfull'st Soyle,/ Without your toyle,/ Three harvests more,/ All greater than you wish.

Em 1610, Robert Rich, muito convenientemente, confundiria a experiência das Bermudas com a experiência da Virgínia, em sua propaganda poética da Companhia da Virgínia:

> Passar fome aqui é risco que não se corre,
> Pois milho abundante se colhe,
> E muitos peixes os rios galantes dão,
> É a pura verdade, sem invenção. *

Terminava dizendo que na Virgínia "não há escassez de coisa alguma". Outro defensor da Companhia da Virgínia sabia que esses relatos eram falsos, que algumas pessoas na Inglaterra os repudiaram como invencionice utópica, mas apesar disso sustentou a mentira, prometendo a candidatos a trabalhadores seis horas de trabalho por dia, sem que a "seiva dos seus corpos" fosse "gasta para enriquecer outros homens".[6] Muitos colonos tinham partido para a Virgínia, no *Sea-Venture* e outros navios, com o "ardor e o zelo" de um "ano romano de Jubileu". O Jubileu bíblico (Levítico) autorizava a emancipação dos escravos e a devolução da terra aos despossuídos. Bermudas parecia o lugar perfeito para o cumprimento da profecia bíblica.[7]

Strachey, acionista e secretário da Companhia da Virgínia, observou que entre os náufragos logo surgiu "uma perigosa e secreta insatisfação", que começou pelos marinheiros e se espalhou entre os outros. Uma "discórdia entre corações e mãos" veio em seguida: aqueles que queriam dar continuidade à aventura de ganhar dinheiro na Virgínia estavam em desacordo com aqueles cujas mãos deveriam conduzi-los a esse objetivo. A principal queixa dos marinheiros e das outras "mãos" era que "nada se pode esperar na Virgínia além de miséria e trabalho, com muita necessidade e miserável distração [ou seja, provisões inadequadas], não havendo nem o peixe, nem a carne, nem as aves que aqui [...] podem ser desfrutados com facilidade e prazer". Falavam com conhecimento de causa, pois àquela altura os colonos da Virgínia comiam botas de couro e serpentes, e tinham o aspecto de "Anatomias [esqueletos], que gritavam estamos morrendo de fome, estamos morrendo de fome". Um homem matou a mulher, cortou-a em pedaços,

* There is no feare of hunger here,/ for Corne much store here growes,/ Much fish the Gallant rivers yield [sic]/ 'tis truth, without suppose.

O Novo Mundo como paraíso, de Theodore de Bry, 1588. Thomas Hariot, A briefe and true report of the new found land of Virginia *(1590).*

e salgou-a para servir de alimento; outros desenterravam corpos nas sepulturas para comer. Já os proscritos das Bermudas só queriam "repousar e sentar-se onde precisassem do mínimo possível". Os fatos demográficos, quando cotejados, confirmam essas alegações. Ao aportarem na Virgínia, os outros oito navios, com

350 pessoas que originariamente faziam parte do comboio do *Sea-Venture*, encontraram uma taxa de mortalidade catastrófica, que em dois anos reduziu o número de colonos de 535 para cerca de sessenta. Já os colonizadores das Bermudas sofreram em dez meses uma perda líquida de três pessoas, de um total de 150: cinco morreram — apenas um de causas aparentemente naturais, dois assassinados e dois executados — e dois nasceram. Strachey filosofou: "O que tem maior poder de atrair o consentimento e a anuência da multidão de ociosos, rebeldes e miseráveis do que a liberdade e a plenitude da sensualidade?".[8]

Para defenderem sua liberdade, alguns náufragos "prometeram uns aos outros não pôr as mãos em trabalho ou fazer esforço algum" que os afastasse da ilha, e com esse juramento se embrenharam no mato para fundar seus próprios assentamentos. Pretendiam mais tarde colonizar outra ilha para seu próprio uso. A greve e a formação de quilombo marcaram, portanto, o início da colonização inglesa. Entre os líderes dessas ações estavam marinheiros e extremistas religiosos, provavelmente antinomianos que se julgavam acima da lei pela graça divina. O esforço para estabelecer uma comunidade autônoma fracassou, mas a luta entre o coração e a mão prosseguiu. Stephan Hopkins, um erudito puritano e seguidor de Robert Browne, defendia a criação de igrejas separadas, autosuficientes, nas quais a base do governo seria o consentimento mútuo, em vez da deferência aos antigos, ao rei ou à nação. Hopkins levou mais adiante a lógica do ritual dos marinheiros na tempestade, ao sustentar que a autoridade do magistrado se extinguira no momento em que o *Sea-Venture* fora a pique. Enfatizou a importância da "fartura pela providência divina de toda espécie de alimento" na ilha e recusou-se a seguir para a Virgínia, onde as pessoas comuns iam apenas servir de escravos para aventureiros. O motim de Hopkins também foi sufocado, mas ele não, tendo sobrevivido para fazer outro discurso sedicioso a bordo do *Mayflower* quando este se avizinhava da América, em 1620.[9] Houve outros conspiradores nas Bermudas que também não se curvaram, pois mal os pulsos de Hopkins foram agrilhoados, um terceiro complô já estava em andamento, com outro bando de amotinados planejando apoderar-se dos suprimentos salvos do naufrágio e atacar o governador, Thomas Gates. Apesar de seu plano ter sido revelado às autoridades, a resistência prosseguiu. Outro rebelde foi logo executado por sedição verbal contra o governador e sua autoridade, e em resposta a essa medida diversos outros se embrenharam no mato, para formar quilombos, onde viviam, resmungava Gates, como selvagens.

As autoridades acabaram se impondo. Construíram duas embarcações, duas pinaças, chamadas *Deliverance* e *Patience*, para continuar a viagem até a Virgínia, e lançaram-nas à água em 10 de maio de 1610. No entanto, durante as 42 semanas que passaram na ilha, marinheiros e outros "ociosos, rebeldes e miseráveis" organizaram cinco diferentes conspirações contra a Companhia da Virgínia e seus chefes, que reagiram decretando duas das primeiras sentenças de morte na América inglesa, um dos condenados morto na forca e o outro executado pelo pelotão de fuzilamento, para quebrar a resistência e dar continuidade à tarefa de colonização. Enquanto outros partiram para a Virgínia, dois homens, um deles marinheiro, decidiram ficar e "terminar seus dias" nas Bermudas. Com a ajuda de um terceiro, "começaram a erigir sua pequena fortuna comum [...] com administração fraterna".[10] Um sinal inequívoco da sabedoria dos que ficaram para trás deu-se menos de um mês depois da chegada do navio à Virgínia, quando sir George Somers foi enviado por sir Thomas Gates às Bermudas em busca de alimento, uma provisão de carne e peixe para seis meses, destinada à colônia que lutava para se manter no continente. Mas sir George jamais chegou à Virgínia: ao descobrir os prazeres das Bermudas, morreu "de empanzinamento ao comer um porco". Apesar de não sabermos qual foi o destino individual dos marujos e passageiros que navegaram das Bermudas para a Virgínia, é provável que muitos tenham compartilhado da assustadora mortalidade da colônia no continente, morrendo logo depois de desembarcar. Coletivamente, entretanto, representaram aquilo que o chefe fanfarrão da Virgínia, John Smith, chamou de terceiro suprimento, uma injeção de humanidade que ajudou a jovem colônia a sobreviver.[11]

O naufrágio do *Sea-Venture* e o drama das rebeliões representado pelos náufragos sugerem os grandes temas dos primórdios da história atlântica. Esses fatos não contribuem para a grandeza e a glória marítimas da Inglaterra, nem para a história da luta heróica pela liberdade religiosa, apesar de os marinheiros e extremistas religiosos terem desempenhado papéis essenciais. Esta é, acima de tudo, uma história das origens do capitalismo e da colonização, do comércio mundial e da construção de impérios. É também, inevitavelmente, uma história do desarraigamento e da movimentação de pessoas, do fabrico e da organização e preparação transatlântica de "mãos". É uma história de exploração e resistência à exploração, de como foi gasta "a seiva dos corpos". É uma história de cooperação entre pessoas diferentes para alcançar os objetivos díspares de

ganhar dinheiro e sobreviver. E é uma história das formas alternativas de vida e do emprego oficial da violência e do terror para contê-las ou eliminá-las, e para vencer o apego popular à "liberdade e à plenitude da sensualidade".

Não somos, de forma alguma, os primeiros a descobrir significado histórico no caso do *Sea-Venture*. Um dos primeiros — e sem dúvida o mais influente — foi William Shakespeare, que usou relatos de primeira mão sobre o naufrágio em 1610-1 para escrever a peça *A tempestade*. Havia muito tempo Shakespeare estudava relatos de exploradores, negociantes e colonizadores que agressivamente interligavam a Europa, a África e as Américas pelo mundo do comércio. Além disso, conhecia pessoalmente homens desse tipo, e até dependia deles para o seu sustento. Como muitos dos seus patronos e benfeitores, entre eles o conde de Southampton, Shakespeare investiu dinheiro na Companhia da Virgínia, ponta-de-lança da colonização inglesa.[12] Sua peça descreve e promove o crescente interesse da classe dominante da Inglaterra pela colonização e exploração do Novo Mundo. Nas páginas que se seguem, usaremos o naufrágio do *Sea-Venture* para consolidar quatro grandes temas das origens e do desenvolvimento do capitalismo atlântico inglês no começo do século XVII: a expropriação, a luta por modos alternativos de vida, os padrões de cooperação e resistência e a imposição da disciplina de classe. Na história do *Sea-Venture* e sua gente está contida a história maior do surgimento do capitalismo e do começo de uma época da história humana.[13]

EXPROPRIAÇÃO

O naufrágio do *Sea-Venture* ocorreu num momento decisivo de rivalidade imperial e desenvolvimento capitalista. De fato, a formação da Companhia da Virgínia refletia — e acelerava — uma fundamental mudança de poder que se realizava no começo do século XVII, quando os Estados marítimos do noroeste da Europa (França, Holanda e Inglaterra) desafiaram e ultrapassaram os reinos e cidades-Estado mediterrâneos de Espanha, Portugal, Argélia, Nápoles e Veneza, tornando-se as forças dominantes na Europa e, cada vez mais, no mundo. O navio norte-europeu, mais rápido, mais fortificado e menos trabalhoso, era a mais sofisticada façanha de engenharia da época, e eclipsou a galera mediterrânea. A classe dominante da Inglaterra ansiava por contestar o domínio dos países ibéricos no Novo Mundo, e enriquecer. Um grupo de investidores ingleses, constituído em 1606, fundou a Companhia da Virgínia, que, segundo seu principal cronista, Wesley Frank Craven, era "basicamente uma organização comercial com grandes somas de capital investidas por aventureiros cujo maior interesse eram os lucros que esperavam obter do investimento". Aqui, na criação de um fundo comum para estabelecer uma nova organização mundial de comércio, estão as origens da viagem do *Sea-Venture*.[14]

Os defensores da Companhia da Virgínia lançaram uma vasta campanha em toda a Inglaterra, com o objetivo de conseguir apoio público para a colonização, explicando incansavelmente que a sua iniciativa capitalista privada era boa para a nação. Apresentavam múltiplos argumentos: todo bom protestante inglês tinha obrigação de ajudar a converter os selvagens da América ao cristianismo e combater os inimigos católicos lá fora; e era dever de todos e de cada um ampliar os domínios da Inglaterra e contribuir para a glória nacional. Mas o argumento mais insistente e de maior ressonância proposto por eles era o que mostrava a colonização como o grande remédio para os males sociais da Inglaterra. A Companhia, repetiam seus propagandistas, prestaria um serviço público ao tirar da Inglaterra "enxames de desocupados" e levá-los para trabalhar na Virgínia, como Richard Hakluyt, o propagandista número 1 da colonização inglesa, vinha sugerindo fazia vinte anos. O Novo Mundo era o lugar ideal para "jovens inconstantes sem religião", para pessoas empobrecidas por "rendas em queda", para qualquer um que padecesse de "extrema pobreza" — em resumo, para todos aqueles "que não conseguem viver aqui". Apesar de não conhecermos os nomes nem os antecedentes individuais da maioria dos que viajavam no *Sea-Venture*, sabemos que havia entre eles um bom número de necessitados. Em 1609, a Companhia da Virgínia solicitou ao prefeito, aos vereadores e a empresas de Londres "que livrassem a cidade e os subúrbios do enxame de moradores desnecessários, causa contínua de morte e de fome e origem de todas as pragas que assolam este reino". Robert Rich, distinto senhor que naufragou nas Bermudas, escreveria a respeito "desses homens que viviam entre nós como *vadios*", e um autor anônimo chegado a sir Thomas Gates (talvez o próprio Gates) se queixaria "desses moleques levados que embarcam num navio por desconhecerem outro meio de vida na Inglaterra".[15]

A Companhia da Virgínia, como o próprio capitalismo numa perspectiva mais ampla, teve sua origem numa série de mudanças sociais e econômicas

interligadas, ocorridas na Inglaterra no fim do século XVI e começo do século XVII, que impeliu o *Sea-Venture* para a Virgínia em 1609 e forneceram material para *A tempestade* logo depois. Podem-se descrever essas mudanças como a transformação da agricultura de subsistência para as pastagens comerciais; o aumento dos salários; o crescimento das populações urbanas; a expansão do sistema doméstico de produção artesanal ou subcontrato; o crescimento do comércio mundial; a institucionalização dos mercados; e o estabelecimento do sistema colonial. Todos esses desdobramentos tiveram uma causa profunda e de longo alcance: os cercamentos e a remoção de milhares de pessoas das terras comunais para o campo, a cidade e o mar. A desapropriação constituiu a fonte primitiva de acumulação do capital e a força que transformou a terra e o trabalho em mercadorias. Foi assim que trabalhadores a bordo do *Sea-Venture* se tornaram "mãos".

Shakespeare reconheceu a verdade da expropriação em *A tempestade*, ao fazer com que o "selvagem e deformado escravo" Caliban reivindique a posse da terra diante do seu amo, o aristocrático Próspero:

> Esta terra é minha pelo lado de minha mãe Sycorax,
> Que vós tirastes de mim.*

Esse era o ponto crucial daquela época. Quando os proprietários espoliavam os trabalhadores europeus e os comerciantes europeus espoliavam os nativos das Américas, o jurista holandês Hugo Grotius perguntou: "Pode um país [...] descobrir algo que pertence a outro?". De quem eram as Bermudas? De quem era a América? De quem era a África? E a Inglaterra? Como os povos do mundo se apegaram teimosamente, no curso da história, à independência econômica que vem da posse de seus próprios meios de subsistência, seja terra ou qualquer outra propriedade, os capitalistas europeus tiveram de usar a força para expropriar as massas de suas terras ancestrais, a fim de que sua força de trabalho pudesse ser transferida para novos projetos econômicos em novos contextos geográficos. A espoliação e a remoção de povos têm sido um processo mundial há quinhentos anos. A Companhia da Virgínia, em geral, e o *Sea-Venture*, em particular, ajudaram a organizar a Passagem do Meio (travessia do Atlântico) da expropriação do Velho Mundo para a exploração do Novo Mundo.

* This island's mine by Sycorax my mother,/ Which thou tak'st from me.

De que forma se deu a expropriação na Inglaterra? Foi uma operação longa, demorada e violenta. Já na Idade Média, os senhores aboliram seus exércitos e dissolveram suas comitivas feudais por conta própria, e no começo do século XVII os governantes da Inglaterra fecharam publicamente os mosteiros, erradicaram frades, vendedores de indulgências e mendigos itinerantes, e destruíram o sistema medieval de caridade. Talvez o mais importante de tudo tenham sido as medidas tomadas pelos grandes latifundiários no fim do século XVI e começo do século XVII em reação a novas oportunidades dos mercados nacional e internacional. Elas alteraram radicalmente práticas agrícolas, cercando as terras aráveis, despejando os pequenos proprietários e removendo locatários rurais, expulsando da terra milhares de homens e mulheres e negando-lhes acesso às áreas comunais. No fim do século XVII havia doze vezes mais gente sem propriedades do que cem anos antes. No século XVII, quase um quarto das terras da Inglaterra estavam cercadas. Fotografias aéreas e escavações localizaram mais de mil aldeias e vilarejos desertos, confirmando as colossais dimensões da expropriação do campesinato. Thomas More satirizara o processo na *Utopia* (1516), mas ele mesmo cercara terras e tivera de ser contido. Shakespeare também participou do cercamento. Era dono de metade da participação no arrendamento de dízimos em Welcombe, cujos campos livres William Combe propusera que fossem cercados em 1614. Shakespeare não se opôs, uma vez que sua renda permaneceria inalterada, mas os que seriam afetados protestaram, enchendo de terra as valas recém-cavadas para a construção de sebes. Combe, a cavalo, confrontou os cavadores, chamando-os de "cavaleiros puritanos e serviçais que trabalham para eles", mas Thomas Green, cabeça dos cavadores, voltou no dia seguinte, com mulheres e crianças, para continuar a resistência. Green fez uma petição ao ministro do Supremo Tribunal e ao Conselho de Estado e acabou conseguindo um mandado para remover o cercamento.[16]

A maioria dos trabalhadores da agricultura teve menos sorte. Incapazes de encontrar emprego rentável, desprovidos de terra, de crédito ou de ocupação, esses novos proletários foram atirados nas estradas e caminhos, onde eram submetidos à implacável crueldade de um código trabalhista e penal mais severo e aterrador do que qualquer outro surgido na história moderna. As grandes leis contra roubo, assalto e furto foram redigidas no século XVI e começo do XVII, quando o crime se tornou parte permanente da vida urbana.

Enquanto isso, as leis contra a vagabundagem ameaçavam o emprego da violência física contra os despossuídos. Na época de Henrique VIII (1509-47), os vagabundos eram açoitados, tinham as orelhas cortadas, ou eram enforcados (um cronista contemporâneo estimou o número de vagabundos em 75 mil).[17] Com Eduardo VI (1547-53), eles eram identificados pela letra "V", marcada no peito com ferro em brasa, e submetidos a trabalho escravo por dois anos; com Elizabeth I (1558-1603), eram açoitados e mandados para as galés ou para casas de correção. O código penal preparado no tempo de Eduardo VI era apenas um pouco menos brutal com quem não tinha propriedades. O Estatuto dos Artífices e a Lei dos Pobres também buscavam legislar apropriando-se da mão-de-obra alugada ou assalariada.[18]

Homens e mulheres sem amos eram a característica definidora da Inglaterra no fim da era Tudor e começo da era Stuart, dando origem ao alvoroço típico daquele período. Os vagabundos, como escreveu A. L. Beier, eram "um monstro com cabeças de hidra, empenhado em destruir o Estado e a ordem social". Essa descrição reitera o argumento do filósofo e procurador-geral Francis Bacon, que, por experiência pessoal, considerava essas pessoas a "semente do perigo e do tumulto dentro do Estado". A combinação de expropriação, exploração industrial (por intermédio da mineração e do sistema de subcontratação) e inédita mobilização militar provocou enormes rebeliões regionais na era Tudor — o Levante Córnico (1497), o Levante de Lavenham (1525) e a Rebelião de Lincolnshire (1536) — assim como a Peregrinação da Graça (1536), a Rebelião do Livro de Orações (1549) e a Rebelião de Kett (1549), todas no campo. Insurreições urbanas, por sua vez, se intensificaram perto do fim do século XVI, com o Motim da Prisão de Ludgate (1581), o Motim dos Mendigos, no Natal de 1582, os Motins de Pentecostes (1584), a Insurreição dos Rebocadores (1586), o Motim dos Fabricantes de Feltro (1591), o Motim dos Fabricantes de Vela de Southwark (1592) e o Motim da Manteiga de Southwark (1595), nomes que evocam a luta dos artesãos para preservar sua liberdade e seus costumes. Quando os plebeus de Oxford tentaram aliar-se aos aprendizes de Londres na Rebelião de Enslow Hill (1596), Bacon e o ministro da Justiça Edward Coke torturaram um dos líderes do movimento e defenderam a idéia de que qualquer ataque à privatização das terras equivalia a alta traição. A maior rebelião daquela época foi a Revolta de Midlands de 1607, que atingiu parcialmente o condado natal de Shakespeare e influenciou a criação de sua peça *Coriolano*. Aqueles que

tomaram medidas diretas para remover os cercamentos eram agora chamados, pela primeira vez, de *Levellers* (igualitários). A vigorosa resistência à expropriação reduziu o ritmo da privatização, retardou a queda dos salários e lançou as bases para as concessões e os acordos que nós, equivocadamente, batizamos de "paternalismo Tudor", como se fossem dádivas da mais pura bondade paterna.[19]

Quando chegou a hora de arrumar e analisar os despossuídos, sir John Popham, juiz presidente do Tribunal do Rei de 1592 a 1607 e principal organizador da Companhia da Virgínia, relacionou trinta tipos de vigaristas e mendigos, dividindo-os em cinco grandes grupos. Primeiro vinham os vendedores de rua, os sarrafaçais, homens e mulheres cujas pequenas transações constituíam o comércio da microeconomia proletária. Em seguida estavam os dispensados e feridos, ou os que se fingiam de dispensados e feridos, soldados e marinheiros cujo trabalho constituía a base da macroeconomia expansionista. Seguiam-se, em terceiro lugar, os remanescentes da subestrutura da benevolência feudal: alcoviteiros, supervisores, vendedores de indulgências. Os animadores da época — malabaristas, esgrimistas, menestréis, domadores de ursos dançarinos, atletas e atores de entreatos — formavam o quarto grupo. Depois, ao mencionar os que exibiam conhecimentos de uma "Ciência astuta", como quiromancia e fisiognomia, assim como adivinhos e "pessoas que se chamam a si mesmas de eruditas", Popham descreveu um quinto grupo que atendia às necessidades intelectuais e filosóficas do povo. Finalmente, mencionava em seu preâmbulo "todos os andarilhos e trabalhadores comuns como fisicamente capazes, que usam a vadiagem e se recusam a trabalhar por salários razoáveis ou comumente oferecidos em lugares onde tais pessoas vivem ou permanecem, não vivendo de forma a garantirem o próprio sustento". Com isso cabiam na classificação regulamentar de "resolutos vigaristas e mendigos" todos aqueles que não pertenciam ao sistema de mão-de-obra assalariada, assim como aqueles cujas atividades compreendiam a cultura, a tradição e a compreensão autônoma desse volátil, indagador e volúvel proletariado. Marx e Engels chamaram os expropriados de horda heterogênea.[20]

A expropriação e a resistência impulsionaram o processo de colonização, fornecendo gente para o *Sea-Venture* e muitos outros navios transatlânticos na primeira metade do século XVII. Enquanto muitos iam por vontade própria, desesperados por recomeçar a vida depois de perder as terras, um número maior foi a contragosto, pelas razões expostas por Bacon na esteira da Revolta das Midlands: "Pois a melhor maneira de prevenir *Sedições*" era "tirar a *Matéria*

delas. Pois se o Combustível está pronto é difícil dizer quando virá a Faísca que lhes ateará o Fogo". Argumentos a favor da colonização da Irlanda em 1594, ou da Virgínia em 1612, sustentavam que a "multidão malcheirosa" podia assim ser exportada e a "matéria da sedição [...] removida da Cidade". Toda uma política nasceu da Lei dos Mendigos de 1597 (39 Eliz. c. 4), determinando que vagabundos e vigaristas condenados por crimes (principalmente contra a propriedade) na Inglaterra fossem deportados para as colônias e sentenciados a trabalhar nas *plantations*, dentro do que Hakluyt considerava "uma prisão sem muros". Aquele era o lugar para onde deveriam ir os detentos de Londres e de todo o reino. Que se saiba, o primeiro delinqüente deportado para as Américas foi um aprendiz de tintureiro que pegou os bens do seu amo e fugiu de uma casa de correção antes de ser mandado para a Virgínia em 1607. A ele se seguiriam milhares.[21]

ALTERNATIVAS

Os partidários da Companhia da Virgínia sabiam que a expropriação era a causa do surgimento dos "enxames de ociosos" que antes tiravam o seu sustento das terras comunais. O comerciante, investidor e publicista Robert Gray lembrava-se de um tempo em que

> as terras comunitárias de nosso país eram livres e abertas para que os pobres plebeus as aproveitassem, pois havia espaço na terra para todos os homens, e nenhum homem precisava usurpar nem anexar de outrem, estando pois demonstrado que naquele tempo não precisávamos dar atenção a estranhos relatos, ou sair em busca de aventuras malucas, sabendo que tínhamos não apenas uma quantidade mais que suficiente para cada homem, mas sim um fluxo transbordante.

Apesar da idéia tendenciosa de que a invasão e o cercamento de terras foram causados apenas pelo crescimento da população e pelo excesso de gente, Gray compreendeu que na Inglaterra muitos tinham vivido de outra maneira — uma maneira mais livre, mais suficiente e até mesmo abundante. Os plebeus do *Sea-Venture*, ao decidirem estabelecer-se nas Bermudas em vez de seguir para a Virgínia, explicaram aos funcionários da Companhia da Virgínia que queriam

a facilidade, o prazer e a liberdade das terras comunais, e não a miséria, o trabalho e a escravidão que os aguardavam na Virgínia.[22]

Inspirando-se nas ações dos náufragos plebeus, Shakespeare fez dos modos alternativos de vida um grande tema em *A tempestade*. Gonzalo, na peça um velho e sábio conselheiro que vai parar com o rei e outras pessoas nas Bermudas, reflete sobre a "comunidade" que estabeleceria "se tivesse uma colônia nesta ilha":

> Eu faria tudo ao contrário nesta comunidade:
> Não admitiria nenhum tipo de comércio,
> De magistrado nem sequer o nome; as letras
> Seriam ignoradas; riqueza, pobreza,
> E serviços, de nenhuma espécie; contratos,
> Sucessões, demarcações de terra, cultivo do solo,
> Vinhedos, nada; nenhum uso de metal,
> Milho, vinho, ou óleo;
> Nenhuma ocupação; os homens todos ociosos, todos;
> E as mulheres também, mas inocentes e puras:
> Nenhuma soberania —

E prossegue:

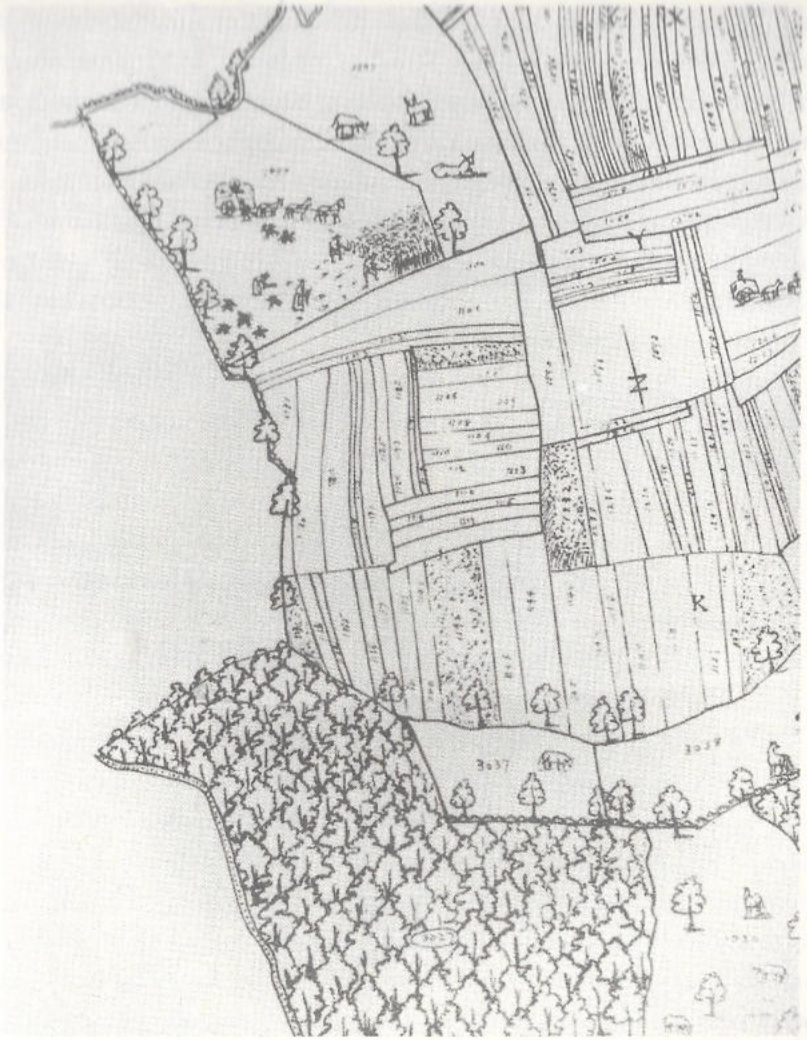
> A Natureza produziria todas as coisas em comum,
> Sem suor ou esforço: traição, delinqüência,
> Espada, lança, faca, espingarda, ou necessidade
> De qualquer máquina, eu não aceitaria.
> Mas a Natureza produziria, por si mesma,
> Todas as safras, todas as plenitudes,
> Para alimentar meu povo inocente.*

Sua comunidade, conclui, "seria superior à Idade de Ouro".[23]

* I'th' commonwealth I would by contraries/ Execute all things; for no kind of traffic/ Would I admit; no name of magistrate;/ Letters should not be known; riches, poverty,/ And use of service, none; contract, succession,/ Bourn, bound of land, tilth, vineyard, none;/ No use of metal, corn, or wine, or oil;/ No occupation: all men idle, all;/ And women too, but innocent and pure: No sovereignty// [...] All things in common Nature should produce/ Without sweat or endeavour: treason, felony,/ Sword, pike, knife, gun, or need of any engine,/ Woul I not have; but Nature should bring forth,/ Of it own kind, all foison, all abundance,/ To feed my innocent people.

A gente do *Sea-Venture* compartilha com Shakespeare numerosas fontes de conhecimentos sobre formas alternativas de vida, incluindo a clássica Idade de Ouro, o Jardim do Éden (o "povo inocente" de Gonzalo) e uma longa série de tradições populares: antinomianos (sem lei, sem delinqüência, sem magistratura); anarquistas (sem soberania ou traição); pacifistas (sem espada, lança, faca ou espingarda); *levellers* (sem riqueza, sem pobreza); e caça e colheita (sem mineração ou agricultura). Uma sociedade sem sucessão era uma sociedade sem berço aristocrático, e uma sociedade sem serviços era uma sociedade sem trabalho assalariado. Essas tradições eram interpretadas em produções teatrais que representavam o "mundo de ponta-cabeça", com bufões de roupas coloridas, como o Trínculo de Shakespeare, entre bandeiras, cavalos, obras de arte, e a extravagância do Carnaval elegante, incorporando rituais pagãos, tradições camponesas e cenários utópicos do outro mundo (*alterae terrae*, como as Bermudas) em novas, inclusivas e espetaculares formas de entretenimento. George Ferrers, senhor da desordem nas comemorações de Eduardo VI em 1552, chegou para as festividades "montado num estranho animal", pois "a serpente de sete cabeças chamada hidra é o maior animal de minhas armas". Fábulas cômicas, como a "Terra da Cocanha", derivada de uma sátira medieval, mantinham vivo certo tipo de utopia, pintando um quadro de prazeres indolentes e absoluta saciedade.[24]

A alternativa mais imediata, é claro, era a experiência das terras comunais, com sua ausência de propriedade privada sugerida por termos como *tilth* e *bourn*. *Tilth* é uma antiga palavra frísia referente a lavrar ou gradar a terra — ou seja, a trabalhos específicos e, implicitamente, à condição de cultivo, em contraste com a pastagem, a floresta e o ermo. Traz à mente, por associação, um retorno à condição inicial de mata, que ainda existe na Inglaterra e especialmente na Irlanda, onde conquistadores ingleses já tinham começado a desfolhar o mato para acabar com a sociedade baseada no parentesco em que os indivíduos partilhavam seus principais recursos. *Bourn* era termo mais recente, que significava a divisa entre campos, muito usada no século XVI no sul da Inglaterra e, por isso, associada à privatização da terra. Aqueles que foram expropriados não tinham apenas queixas a fazer, mas guardavam também uma lembrança viva e o conhecimento do cultivo dos campos abertos e da vida em terras comunais. Portanto, para muitos a ausência de "demarcação, limite, cultivo da terra" não era uma aspiração idealizada, mas uma realidade recente e perdida, terras comunais de verdade.



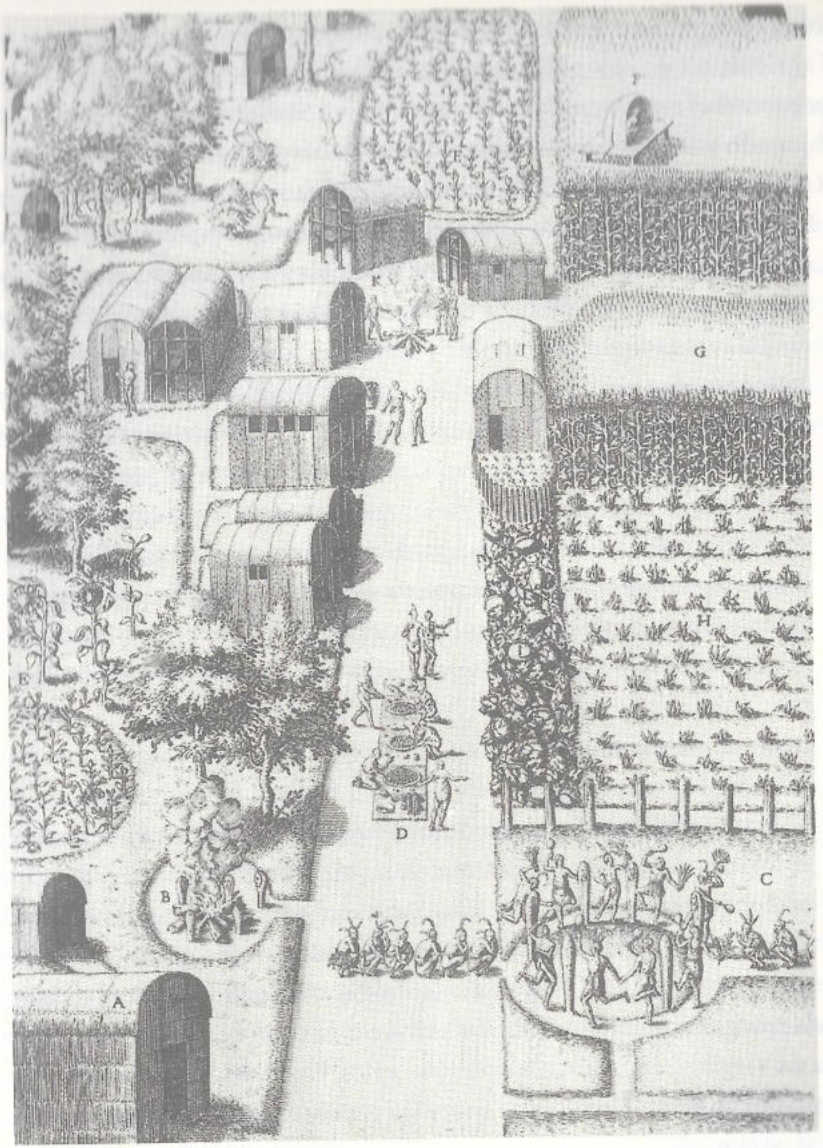
Agricultura de campo aberto em Laxton, Inglaterra, 1632.
Booke of Survaye of the Manor of Laxton (*1635*).

Quando o governador Thomas Gates reclamou que os amotinados do *Sea-Venture* iam para o mato viver como selvagens, o que, de fato, queria dizer? Para Gates e sua geração de europeus, as sociedades da América, sem classe, sem Estado e igualitárias eram poderosos exemplos de formas alternativas de vida. O porta-voz da Companhia da Virgínia, Robert Gray, batia numa tecla sempre repetida sobre os nativos americanos: "Não existe *meum* nem *tuum* entre eles".

Desconheciam o conceito de propriedade privada e tinham uma vaga noção de trabalho, como descobriu William Strachey: os índios da Virgínia, observou, eram "ociosos a maior parte do ano". Ociosos, talvez, mas não desnutridos: sir Henry Colt escreveu em 1613 que viu em St. Christopher, nas Antilhas, "muitos índios nus, e a barriga deles, apesar de grande em relação ao seu tamanho, mostra a fertilidade da terra que os alimenta". Essas descobertas inflamaram a imaginação coletiva da Europa, provocando discussões intermináveis — entre estadistas, filósofos e escritores, assim como despossuídos — de pessoas que viviam sem propriedade, trabalho, amos ou reis.[25]

Histórias dessas sociedades alternativas da América foram levadas de volta para a Europa por marujos — as centenas, depois milhares, de réplicas em carne e osso do Raphael Hythloday de Thomas Moore, o marinheiro que retornou do Novo Mundo para relatar o conto da *Utopia*. Membros de culturas superiores e inferiores dependiam de marinheiros e de seus "estranhos relatos" para receber notícias de *alterae terrae*. O criado particular de Michel de Montaigne era um ex-marujo que vivera doze anos entre os índios do Brasil: esse "sujeito simples e ignorante" foi sem dúvida uma "testemunha verdadeira", cujas histórias influenciaram a concepção das possibilidades humanas formulada por seu amo.[26] Por esses e outros relatos que circulavam em cidades portuárias como Londres, Shakespeare lera e ouvira falar a respeito do "mundo dourado sem labuta", dos lugares "sem leis, sem livros e sem juízes" que existiam na América. Séculos depois, Rudyard Kipling visitaria as Bermudas e diria que Shakespeare colhera muitas das idéias de *A tempestade* da boca de "um marinheiro bêbado".[27] E assim os marujos juntaram o comunismo primitivo do Novo Mundo com o comunitarismo plebeu do Velho, o que explica — pelo menos em parte — o papel tão destacado e subversivo que desempenharam nos eventos relativos ao naufrágio do *Sea-Venture* nas Bermudas, em 1609.

O comunitarismo não era apenas uma prática agrária, assim como as terras comunais também não eram um lugar de uniformidade ecológica sob domínio humano fixo. Ambos variavam de uma época para outra e de um lugar para outro, como William Strachey e muitos outros bem o sabiam. Strachey explicou que "o que quer que Deus, por incumbência da natureza, tenha criado na Terra, era no início comum a todos os homens" e os nativos americanos que conheceu — e que chamava de "os naturais" — eram muito parecidos com seus próprios ancestrais, os antigos pictos e bretões, que acabaram



Aldeia algonquiana do sul, 1588. Hariot, A briefe and true report of the new found land of Virginia.

subjugados pelos romanos. Existira no passado um sistema particular inglês de agricultura de campo aberto, incluindo provisões para campos comuns, que parece ter sido reproduzido com êxito em Sudbury, Massachusetts, até ser subjugado também pelo furioso assalto da acumulação privada.[28] Mas as terras comunais eram mais do que uma específica prática agrária inglesa, ou do que suas variantes americanas; o mesmo conceito está por trás dos vilarejos da Escócia setentrional, do clã, dos lotes, da aldeia da África Ocidental, e da tradição indígena de agricultura de alqueive dos nativos americanos — em outras palavras, ela abrange todas as partes da Terra que não foram privatizadas, cercadas, que continuaram sendo uma não-mercadoria, uma base para os diversos valores humanos da mutualidade. Shakespeare conhecia a verdade da luta por uma forma alternativa de vida nas Bermudas, mas preferiu transformar um lugar verdadeiro num "não-lugar" literário, de sonho, uma utopia. Seus colegas investidores da Companhia da Virgínia fizeram algo parecido: contra os que tentaram conquistar uma vida de "plenitude, paz e facilidade", perseguiram brutalmente sua própria utopia.

COOPERAÇÃO E RESISTÊNCIA

A história do *Sea-Venture* pode ser interpretada como um microcosmo de várias formas de cooperação humana. A primeira foi a cooperação entre os marujos, e depois entre todos no navio, durante o furacão, enquanto manobravam o barco, lidavam com as velas, limpavam os conveses, e bombeavam a água que penetrava pelo casco. Depois do naufrágio, o trabalho cooperativo foi estendido e reorganizado entre as "mãos" em terra, em parte pelos chefes da Companhia da Virgínia, em parte em oposição a eles. Esse trabalho consistiu na construção de cabanas de frondes de palmeira para servirem de abrigo e na soma de forças para prover à subsistência — caçar e colher, pescar e limpar. Começando com o desafio à autoridade a bordo do navio, os plebeus, encabeçados por marinheiros, cooperaram na ilha no planejamento de cinco conspirações distintas, incluindo uma greve e o estabelecimento de um quilombo. Lado a lado e contra essa cooperação opositora, os funcionários da Companhia da Virgínia organizaram seu próprio projeto de trabalho cooperativo: o desbaste de árvores de cedro e a construção de barcos para levar os náufragos à Virgínia. A tensão entre

a forma subversiva e a oficial de cooperação constituiu o drama do relato de William Strachey sobre a vida nas Bermudas em 1609-10.

A cooperação uniu diferentes tipos de gente, com graus variados de experiência de trabalho: marinheiros, operários, artesãos e plebeus de variado naipe, incluindo dois nativos americanos, Namuntack e Matchumps, que voltavam para Powhatans, em Chesapeake, depois de uma viagem à Inglaterra.[29] Essa resistência cooperativa moldou o conceito shakespeariano da conspiração executada em *A tempestade* por Caliban, o escravo, Trínculo, o bobo, e Estéfano, o marujo, que juntos arquitetam um plano para matar Próspero e assumir o controle da ilha (Bermudas). Caliban representa os elementos culturais africano, nativo-americano, irlandês e inglês, enquanto Trínculo e Estéfano simbolizam os dois grandes tipos de despossuídos na Inglaterra do juiz Popham. "A miséria faz o homem coabitar com estranhos companheiros", pensa Trínculo, quando se junta com Caliban debaixo de um manto de gabardine para abrigar-se durante uma tempestade — não antes, porém, de perguntar a si mesmo: "Mas que temos aqui, é homem ou peixe?". Estéfano, quando entra em cena, examina o que supõe seja uma criatura de muitas pernas e fica imaginando se um novo ser foi criado: "É um monstro da ilha com quatro pernas". Não é peixe, certamente, também não é monstro, nem um híbrido (palavra usada originariamente para designar a criação de porcos e aplicada pela primeira vez a humanos em 1620, numa referência de Ben Johnson a jovens irlandesas); é, em vez disso, o começo da cooperação no meio da horda heterogênea de trabalhadores. Caliban promete usar suas habilidades comunitárias (ou seja, caçar e colher) para mostrar a Trínculo e a Estéfano como sobreviver em terra estranha, como e onde achar alimento, água doce, sal e lenha. Sua cooperação acaba se tornando conspiração e rebelião, do tipo que os plebeus do *Sea-Venture* fomentaram nas Bermudas antes de serem, eles também, derrotados.[30]

Dissemos que o encontro de Caliban e Trínculo debaixo da gabardine representa o início da horda heterogênea (*motley crew*) de trabalhadores. É preciso explicar o significado do termo. Na praxe da autoridade real na Inglaterra do Renascimento, "*motley*" era uma roupa multicolorida, geralmente uma capa, usada pelos bobos a quem o rei permitia gracejar com o poder e até mesmo dizer-lhe a verdade. Como insígnia, *motley* criou expectativas carnavalescas de desordem e subversão, um pouco de válvula de escape. Por extensão, *motley* também podia referir-se a uma assembléia colorida, como uma multidão de

pessoas cuja roupa esfarrapada a tornava interessante. Uma *motley crowd* (multidão colorida, heterogênea) muito provavelmente era uma multidão andrajosa, ou um "*lumpem*proletariado" (da palavra alemã para "andrajos"). Apesar de escrevermos sobre o caráter inter-racial da multidão heterogênea, e de enfatizá-lo, gostaríamos que os leitores tivessem em mente esses outros significados — a subversão do poder e a aparência da pobreza.

A expropriação ocorreu não apenas na Inglaterra, mas também na Irlanda, na África, no Caribe e na América do Norte. Os proletários assim criados trabalhavam como hábeis navegantes e marujos nos primeiros navios transatlânticos, como escravos nas colônias americanas e como artistas, operários do sexo e criados em Londres. A participação inglesa no tráfico de escravos, essencial para o surgimento do capitalismo, começou em 1563, um ano antes de Shakespeare nascer. Em 1555, John Lok levou os primeiros escravos ganenses para a Inglaterra, onde aprenderam inglês com o objetivo de voltar para Gana e trabalhar como intérpretes de traficantes de escravos. John Hawkyns ganhou muito dinheiro vendendo trezentos escravos no Haiti aos espanhóis em 1562-3. A rainha Elizabeth emprestou-lhe um navio, com tripulação e tudo, para a sua segunda expedição de captura de escravos. Em *The Masque of Blacknesse* (1605), de Ben Johnson, Oceanus pergunta inocentemente ao Negro Africano: "Mas qual é o objetivo dos vossos hercúleos trabalhos,/ Ampliados para essas calmas e abençoadas praias[?]". Shakespeare, que admirava Hércules, entre outras figuras míticas, ajudaria a responder a essa pergunta: em 1607, os tripulantes dos navios negreiros *Dragon* e *Hector* representaram *Hamlet* e *Ricardo III* quando as embarcações ancoraram em Serra Leoa. Lucas Fernandez, "negro convertido, cunhado do soberano local, rei Borea", traduziu as peças para comerciantes africanos que ali estavam de visita.[31] Em 1618, logo depois da primeira apresentação de *A tempestade*, traficantes ingleses de escravos, contratados como Companhia de Aventureiros de Comércio de Londres para Gynney e Bynney por Jaime I, construíram a primeira feitoria inglesa permanente na África Ocidental.[32]

Shakespeare apresentou a conspiração de Caliban, Trínculo e Estéfano como uma comédia de personagens inferiores, mas a aliança por eles criada era tudo, menos risível: Drake dependera do conhecimento superior dos cimarrons, escravos fugidos afro-índios, em seus reides na costa caribenha do império espanhol.[33] E como vimos, os motins nas Bermudas, que lançaram idéias democráticas, antinomianas e comunistas de baixo para cima, foram mais variados,

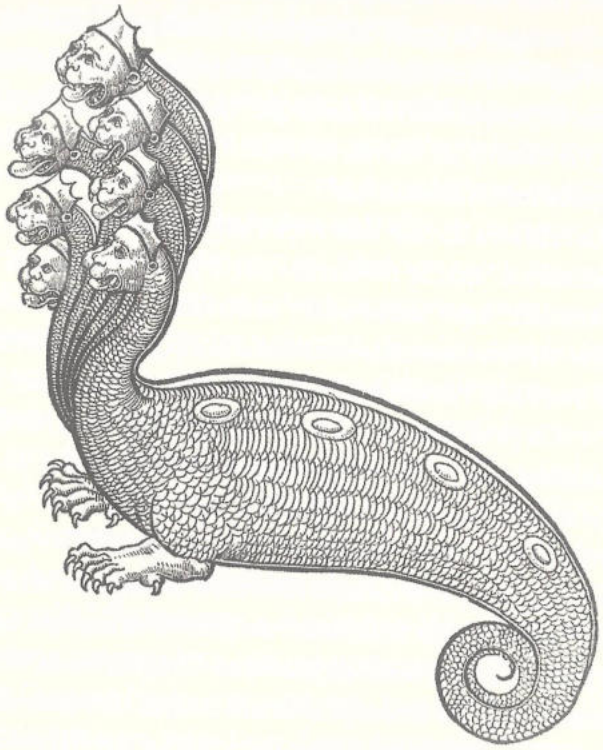
complexos, prolongados, inteligentes e perigosos do que Shakespeare admitia. Ele talvez não tivesse escolha. Uma lei recente proibia qualquer menção à teologia no palco, tornando difícil levar em conta os argumentos de dissidentes como Stephan Hopkins, que tiravam sua noção de liberdade precisamente dessa fonte. Os cânones de 1604 também exigiam que toda igreja inglesa reconhecesse que cada um dos 39 artigos da Igreja da Inglaterra estava de acordo com a Palavra de Deus. O 37º artigo afirmava que "as Leis do Reino podem punir os homens cristãos com a morte", enquanto o 38º dizia que "os Bens e Riquezas dos cristãos não são comuns, no tocante ao direito, ao título e à posse dos mesmos, como falsamente apregoam certos anabatistas".

Como os rebeldes do *Sea-Venture*, a cooperação e a combinação de "estranhos companheiros" que se rebelaram em *A tempestade* eram representadas como monstruosas. Aqui Shakespeare contribuiu para uma idéia da rebelião popular que se formava nas classes dominantes e que seria resumida pelo autor anônimo de *The Rebel's Doom*, história dos levantes da Inglaterra escrita no fim do século XVII. Os primeiros tumultos no reino, dizia o escritor, se originaram quase inteiramente na "*Deslealdade* e na *desobediência* dos *personagens* mais *eminentes* da nação", mas depois da Revolta dos Camponeses de 1381, "a turba" — como Próspero chamava Caliban, Estéfano e Trínculo — "como uma *Monstruosa Hidra*, erguendo suas cabeças informes, começou a silvar contra o *Poder Real* e a *Autoridade* do seu Soberano". As greves, os motins, as separações, os desafios ao poder e à autoridade da soberana Companhia da Virgínia depois do naufrágio nas Bermudas desempenhariam função de destaque, determinante no curso da colonização, como a história posterior das Bermudas e da Virgínia o demonstraria.

DISCIPLINA DE CLASSE

Apesar de o *Sea-Venture* "carregar num casco os principais comissários que sucessivamente governariam a Colônia" da Virgínia, e que naufragaram nas Bermudas, e apesar de a Companhia da Virgínia ter dado a sir Thomas Gates o poder de decretar a lei marcial quando julgasse necessário, os cavalheiros tiveram grande dificuldade para impor sua autoridade, pois o furacão e o naufrágio eliminaram as distinções de classe. Diante da resistência que propunha uma

forma alternativa de vida, os funcionários da Companhia da Virgínia reagiram destruindo a opção da vida comunitária e reafirmando a disciplina de classe pelo trabalho e pelo terror, novas formas de vida e de morte. Reorganizaram o trabalho e impuseram a pena de morte.[34]



A hidra, supostamente morta por Hércules.
Edward Topsell, Historie of Serpents *(1608).*

Sempre sensível aos problemas enfrentados pelos colegas investidores da Companhia da Virgínia, Shakespeare examinou os temas da autoridade e da disciplina de classe em *A tempestade.* A bordo do navio, Gonzalo enfrenta um arrogante marujo que ousa dar ordens aos aristocratas durante a tormenta niveladora. E faz estas observações sobre o marinheiro desabusado:

> Confio muito nesse camarada. Não parece que vá morrer afogado; está mais para o perfeito enforcado. Persista, ó bom Fado, na opção da forca; faça da corda do seu destino o nosso cabo, pois o nosso quase não nos oferece vantagem. Se ele não nasceu para morrer na forca, estamos mal.

Gonzalo, é claro, nada pode fazer contra o motim verbal, enquanto o navio continuar em perigo. É por isso que recorda o provérbio plebeu "Quem nasceu para a forca não morre afogado" e consola-se com a perspectiva de enforcamento. Aqui Shakespeare sugere a importância de navios ("as jóias de nossa terra", como os chamava um funcionário da Companhia da Virgínia) e marinheiros que navegam no mar alto. O poeta aconselha que uns e outros sejam firmemente controlados pelos governantes que supervisionam o processo de colonização. O navio e o marinheiro eram necessários para a acumulação internacional de capital, por meio do transporte de mercadorias — que incluíam, como vimos, os trabalhadores espoliados que criariam esse novo capital. Um instrumento decisivo de controle era o enforcamento público.

Gonzalo, ao implorar ao Fado que a corda do destino do contramestre seja o cabo da vida para a classe dominante, torna explícita uma relação de fato. Sir Walter Raleigh viveu experiência parecida quando explorava as águas da Venezuela: "Por fim tomamos a resolução de enforcar o piloto, e se conhecêssemos bem o caminho de volta à noite, ele certamente teria sido morto, mas nossa necessidade agiu em defesa da sua integridade". A forca era o destino de parte do proletariado, por ser necessária para a organização e o funcionamento dos mercados de trabalho transatlânticos, marítimos e de outra natureza e para a supressão de idéias radicais, como no caso das Bermudas. Em 1611, ano em que *A tempestade* foi representada pela primeira vez, só em Middlesex (condado que já tinha as freguesias mais populosas de Londres) aproximadamente trezentas pessoas foram condenadas à forca e, desse total, 98 foram de fato enforcadas, número bem acima da média anual, de cerca de setenta. No ano seguinte, Bartholomew Legate e Edward Wrightman, seguidores do separatista puritano Robert Browne e irmãos de crença de Stephan Hopkins, foram queimados na fogueira por heresia. Castigos ainda mais pavorosos eram aplicados no mar, onde o marujo que fosse apanhado dormindo durante seu turno de vigia pela terceira vez era atado ao mastro principal com um cesto de balas nos braços; depois de uma quarta infração, era pendurado com um biscoito e uma faca no gurupés e obrigado a decidir se preferia morrer de fome ou cortar a corda e morrer afogado. Quem tentasse roubar um navio era pendurado na borda pelos calca-

nhares, até que o crânio arrebentasse de encontro às laterais da embarcação. Shakespeare evita essas realidades em sua peça, mas ele e seus amigos da Companhia da Virgínia sabiam que a colonização capitalista dependia de tais práticas.[35]

Horríveis modalidades de pena de morte não eram as únicas noções de disciplina de classe a bordo do *Sea-Venture*, e uma dessas teria conseqüências de longo prazo para a colônia da Virgínia e, na verdade, para todo o império atlântico da Inglaterra. Sua origem estava na Holanda do fim do século XVI, nas novas formas de disciplina militar desenvolvidas por Maurice de Orange para os soldados holandeses. Naquilo que teria importância fundamental na "revolução militar", Maurice refez os processos de trabalho militar, dividindo os movimentos de soldados em suas partes constitutivas e recombinando-as para criar uma nova forma de cooperação, de eficiência e de poder coletivo.[36] Essas idéias e práticas foram levadas por sir Thomas Gates e sir Thomas Dale para a Virgínia em 1610 e 1611, e dali pelo futuro governador Ganiel Tucker para as Bermudas. A nova maneira de organizar a cooperação militar baseava-se, em última análise, no terror da forca e do pelourinho (certa vez Tucker açoitou pessoalmente quarenta homens antes de tomar o café-da-manhã). Sua realidade e sua necessidade podem ser vistas na dinâmica social e política dos primeiros tempos da Virgínia, cujos líderes eram quase todos oficiais — Gates, De La Warr, Dale, Yeardley e outros — "educados nessa verdadeira universidade de guerra, os Países Baixos".[37]

A resistência iniciada nas Bermudas persistiu na Virgínia, quando os colonos se recusavam a trabalhar, se amotinavam e com freqüência desertavam juntando-se aos índios Powhatan. Ali continuou a "tempestade de dissensão: cada homem, supervalorizando a si próprio, queria ser comandante; cada homem, subestimando o valor dos outros e negando-se a ser comandado". Ali estavam a "licença, sedição e fúria [que] são fruto de uma multidão teimosa, ousada e desordeira". Soldados, marinheiros e índios conspiravam para contrabandear espingardas e ferramentas dos depósitos da Companhia da Virgínia e improvisavam "mercados noturnos" para vender os bens de que se apoderavam. Muitos líderes da Virgínia tinham enfrentado os mesmos problemas na Irlanda, onde soldados e colonos ingleses desertavam das colônias para se juntar aos irlandeses. Como escreveu um observador anônimo de 1609 na Virgínia: "Para comer, muitos de nossos homens nestes tempos famintos fugiram para o meio dos selvagens, e deles nunca mais tivemos notícia". Algumas deserções começaram, portanto, com uma pergunta urgente na língua nativa: "*Mowchick woyawgh noeragh kaquere mecher*?" ("Estou morrendo de fome, o que vou comer?"). Um em cada sete colonos de Jamestown desertou no inverno de 1609-10. Henry Spelman, jovem que vivia entre os Powhatans para aprender sua língua, voltou à tribo em 1609, "pela razão de que vitualhas eram escassas entre nós". Mas a fome não era a única questão, pois os colonos ingleses fugiam regularmente para viver com os nativos americanos, "a partir do momento em que a colônia foi estabelecida em 1607, até o quase completo rompimento das relações entre ingleses e nativos que se seguiu ao massacre de 1622". O capitão John Smith sabia que o principal atrativo para os desertores era a oportunidade "de viver ociosamente entre os selvagens". Alguns dos que tinham vivido como selvagens nas Bermudas aparentemente não seriam contrariados.[38]

Essa situação contribuiu para a aprovação das Leis Divinas, Morais e Marciais, sancionadas pela Segunda Carta da Companhia da Virgínia (1609), a conselho de Francis Bacon, que era, segundo Strachey, "o mais nobre fautor da colônia virginiana, sendo desde o início (com outros lordes e condes) do conselho principal formado para propagá-la e guiá-la". A carta, como sugerido antes, deu a sir Thomas Gates o poder de decretar a lei marcial a fim de impor disciplina na colônia e, com isso, ganhar dinheiro para os novos acionistas. Os primeiros dezenove artigos da nova lei, que Gates pôs em vigor no dia seguinte ao da sua chegada à Virgínia, tinham provavelmente sido redigidos em meio às conspirações que ameaçavam seu governo nas Bermudas, e contra o pano de fundo da liberdade, da fartura e da calma características da ilha. Essas leis primordialmente marciais impunham disciplina militar ao trabalho e previam severos castigos para a resistência, incluindo execução. As leis continham 37 artigos, que ameaçavam punições com açoite, galés e morte: 25 artigos prescreviam a pena de morte. Thomas Dale adaptou as últimas seções das *Leis Divinas, Morais e Marciais* "de um livro do Exército holandês que trouxera com ele". Um dos principais objetivos das leis era manter os colonos ingleses distantes dos nativos americanos.[39]

O povo que fazia os colonos desertarem, em desafio às leis de Dale, era uma *Tsenacommacah*, uma ampla confederação, de mais de trinta pequenos grupos de algonquinos. Seu mais alto chefe, Wahunsonacock, índio Pamunkey conhecido pelos ingleses como Powhatan, era "um homem alto e bem-proporcionado, de aparência amarga", de sessenta anos de idade e dono de um "corpo ágil e forte, capaz de agüentar qualquer trabalho". Os 14 mil aliados algonquinos viviam

numa zona ecologicamente rica, composta de floresta mista e de canais de Chesapeake, onde exerciam uma economia de colheita e de horticultura. Caçavam (veados de cauda branca da Virgínia, ursos, perus selvagens, gansos, codornas, patos); pescavam (arenques, savelhas, esturjões); capturavam lampreias e mariscos (siris, amêijoas, ostras, mexilhões); colhiam (frutos, bagas, castanhas) e praticavam agricultura (milho, feijões, abóboras). Eram nutridos por uma dieta em geral melhor do que a dos europeus. A confederação era formada por sociedades menores que não tinham noção de propriedade da terra, de classes, de Estado, mas nas quais todos pagavam impostos a Wahunsonacock, "a velha raposa sutil". Desenvolviam pequenas especializações econômicas e tentavam a mão em pequenos negócios; eram auto-suficientes. Sua sociedade era organizada em torno da descendência matrilinear, e tanto os homens como as mulheres desfrutavam de liberdade sexual fora do casamento. Não havia burocracia político-militar para os cerca de 1500 guerreiros. Até Wahunsonacock desempenhava as tarefas do homem comum e todos o chamavam pelo nome, e não pelo título. Os itens que Gonzalo "não toleraria" em sua utopia também estavam ausentes na sociedade Powhatan, exceto um: o milho, o maís indígena. Na busca de alimento e de uma forma de vida que muitos aparentemente achavam agradável, colonos ingleses, num fluxo constante, preferiram tornar-se "índios brancos", "ingleses vermelhos", ou — uma vez que as categorias raciais ainda não se haviam formado — anglo-powhatans.[40] Um deles foi Robert Markham, marinheiro que chegara à região com o capitão Christopher Newport, na primeira viagem para a Virgínia (maio-junho de 1607) e acabou como renegado: converteu-se à cultura algonquina e adotou o nome de Moutapass.[41]

As deserções prosseguiram, especialmente entre soldados e trabalhadores submetidos a severa disciplina para construir fortificações no oeste, em Henrico, que mais tarde daria origem a Richmond. Em 1611, alguns desses que "fugiram para o meio dos índios" foram recuperados por uma expedição militar. Sir Thomas Dale "da forma mais severa os fez executar". Desses, "ele separou alguns para serem enforcados, outros para serem queimados, outros para serem subjugados em rodas, outros para serem postos na estaca e outros para serem mortos a bala". Essas "torturas extremas e cruéis ele as usou e lhes infligiu" para "impedir, pelo terror, que outros tentassem algo parecido". Ao surpreender alguns furtando produtos dos estoques da Companhia da Virgínia, Dale "ordenou que fossem amarrados a árvores e ali deixados a morrer de fome". O terror impunha limites.[42]

Assim as tradições populares anticapitalistas — um mundo sem trabalho, propriedade privada, lei, crime, traição ou magistrados — encontraram sua perfeita antítese na Virgínia de Thomas Dale, onde colonos eram convocados para o trabalho ao som de tambores, e as *Leis Divinas, Morais e Marciais* ameaçavam castigar com o terror e a morte quem ousasse resistir. Militares transformaram as Bermudas e a Virgínia de lugares de "liberdade, fartura e sensualidade" em lugares de servidão, guerra, escassez e fome. Pela altura de 1613, nas Bermudas, colonos morriam de fome, enquanto seus corpos, recurvados e pálidos, despendiam a força vital trabalhando em fortificações que fariam da ilha um posto militarmente estratégico na fase inicial da colonização inglesa. Um homem, cujo nome não chegou até nós, recusou-se a ceder à nova realidade, preservando a antiga visão das Bermudas enquanto "se escondia no mato, e vivia apenas de moluscos e de caranguejos, gordo e vigoroso durante muitos meses". A destruição do paraíso bermudense foi marcada por uma maciça praga de ratos e pela nefasta visita de "uma companhia de corvos, que permaneceu entre eles durante todo o período de mortandade e depois partiu".[43]

2. Rachadores de lenha e tiradores de água

O que tenho a fazer no mundo é ser feliz,
e vou ser, se não me tirarem o chão onde piso.

Francis Beaumont, *The Knight of the Burning Pestle*, 1607

Juventude, juventude, melhor ser morto de fome pela ama-seca
Do que viver para ser enforcado por roubar uma carteira.

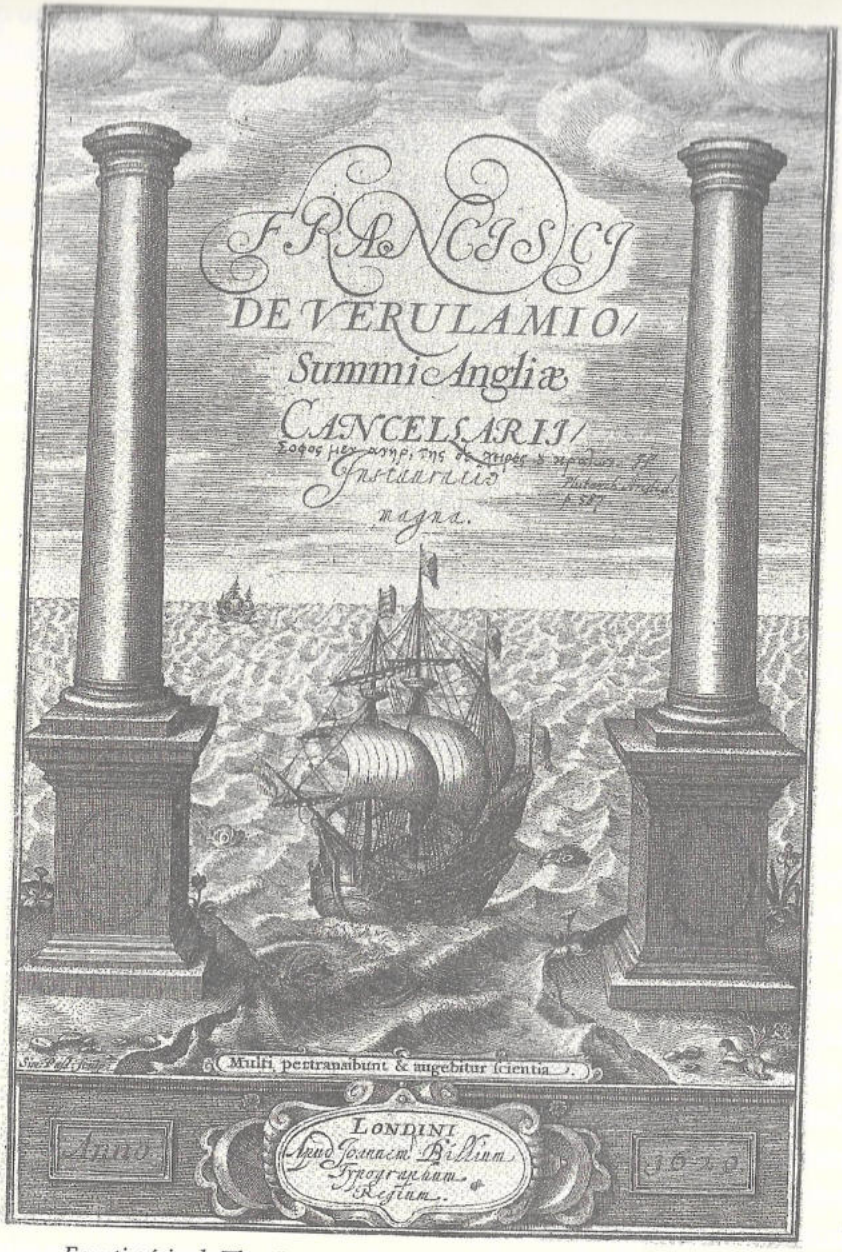
Ben Jonson, *Bartholomew Fair*, 1614

Na corte, os inimigos de sir Walter Raleigh, o arquetípico aventureiro imperialista, o prenderam na Torre depois que Jaime I subiu ao trono, em 1603, pela suspeita não fundamentada de que ele se juntara à Espanha numa conspiração para matar o rei. Na prisão, Raleigh escreveu sua *História do mundo*, e nela mencionou Hércules e "a serpente hidra, que tinha nove cabeças, e quando uma era cortada nasciam duas no lugar". Raleigh, é claro, identificava-se com Hércules, e usou a hidra para simbolizar as crescentes desordens do capitalismo. "A amorfa classe trabalhadora, libertada das amarras tradicionais do campesinato, apresentou um novo fenômeno para seus contemporâneos", notou a historiadora Joyce Appleby.[1] Combinando mitos gregos com o Antigo Testamento, Raleigh desenvolveu uma interpretação histórica de Hércules: "Que ele matou muitos

ladrões e tiranos eu considero que está escrito em verdade, sem acréscimo de vaidade poética", escreveu, e "É fato que muitas cidades na Grécia estavam muito ligadas a ele; pois ele (empenhando todos os seus esforços pelo bem comum) libertou a terra de muita opressão". Hércules ajudou a estabelecer a realeza, ou a soberania política, e o comércio sob domínio de um grupo étnico particular, o grego. Serviu de modelo para a exploração, o comércio, a conquista e a colonização do mercantilismo inglês; de fato, um culto a Hércules difundiu-se pela cultura da classe dominante inglesa no século XVII.[2] Observou Raleigh: "Alguns entendem por Hércules a fortaleza, a prudência e a constância, interpretando os monstros [como] vícios. Outros fazem de Hércules o Sol, e de suas viagens os doze signos do zodíaco. Outros ainda aplicam seus trabalhos historicamente a sua própria presunção".

Francis Bacon, que como ministro da Justiça julgou Raleigh em 1618 e foi o primeiro a informá-lo de sua sentença de morte, transformou o mito de Hércules e a hidra numa poderosa presunção, sem dúvida. Filho de importante cortesão elisabetano e educado em Cambridge, Bacon era um filósofo que defendia o raciocínio indutivo e a experimentação científica e um político que perdeu prestígio com a rainha mas o recuperou no reinado de James, ao trair antigos amigos. Juntou o pensamento utópico com projetos práticos, escrevendo *New Atlantis*, "Do Império", e "Das Colônias", enquanto investia na Companhia da Virgínia. Fez o rascunho do seu ensaio "De sedições e problemas" depois da Rebelião de Enslow Hill (1596), durante a qual amotinados que exigiam alimento e rejeitavam a privatização das terras em Oxfordshire planejaram uma marcha a Londres para se juntarem a aprendizes rebeldes. Bartholomew Steere, carpinteiro e amotinado, previu: "Teremos um mundo melhor dentro em breve. [...] Trabalharei num dia e folgarei no dia seguinte". Steere foi submetido a dois meses de interrogatório e tortura na prisão Bridewell, de Londres, nas mãos de Bacon e de outras autoridades. Enquanto alegava buscar a ampliação dos "limites do Império Humano para tornar todas as coisas possíveis", Bacon, com sua vontade de poder, esmagava violentamente alternativas como a que Steere desejava.

Em sua interpretação de Prometeu, Bacon escreveu que Hércules simbolizava a mente e o intelecto, demonstrando portanto que o homem podia ser considerado "o centro do mundo". Os ventos impulsionavam os navios e moviam as máquinas apenas para o homem; as plantas e os animais forneciam alimento e



Frontispício de The Great Instauration *(1620), de Francis Bacon: um navio volta de uma viagem de descoberta pelos Pilares de Hércules. Com autorização da Folger Shakespeare Library.*

abrigo só para ele; até as estrelas trabalhavam para ele. A busca do conhecimento era sempre a luta pelo poder. A viagem de Hércules para libertar Prometeu parecia a Bacon ser uma imagem de Deus redimindo a raça humana.[3] Bacon tinha a história de Hércules na cabeça quando escreveu *An Advertisement Touching an Holy War*, publicado em 1622, ano de fome, e pouco depois da queda de Bacon e de sua condenação por suborno. Ele o escreveu para pagar suas dívidas e encontrar o caminho de volta aos corredores do poder. O tratado versava sobre o conflito entre o rei e os membros do Parlamento para decidir quem deveria manejar a bolsa do governo: Bacon aconselhou que a única "possibilidade de sanar a crescente divisão era envolver o país em alguma disputa popular no exterior". A recente disputa nacional com a Espanha católica não serviria, uma vez que Jaime I era a favor de uma aliança espanhola. Portanto Bacon voltou-se noutra direção em busca de inimigos à altura da *jihad* que propunha.

Começou comparando a guerra à pena de morte. A justificação das duas deve ser "completa e clara", de acordo com as leis do país, a lei da natureza e a lei divina, para evitar que "nosso abençoado Salvador" se torne um Moloch (ou seja, um ídolo que se alimenta de sacrifícios). Justificava-se a sentença de morte contra aqueles não reconhecidos por Deus, aqueles que tinham deformado a razão natural, e não eram nações por direito nem nações em nome, "mas apenas multidões, e enxames de gente". Noutra parte desse ensaio, Bacon refere-se a "cardumes" e "magotes" de pessoas. Ao extrair esses termos da história natural — um "enxame" de abelhas, um "cardume" de focas ou baleias, um "magote" de lobos — e aplicá-los a seres humanos, Bacon fez uso da sua teoria da monstruosidade. Essas pessoas tinham degenerado das leis da natureza e assumido "em seus corpos e na moldura do Estado uma monstruosidade". Em 1620, Bacon pedira um rigoroso estudo dos monstros, "de tudo que seja novo, raro e inusitado na natureza". Para ele, os monstros eram mais do que um portento, uma curiosidade, um exotismo; na realidade, compreendiam uma das grandes divisões da natureza, que eram: 1) natureza em curso; 2) natureza forjada; e 3) natureza errada. Esses três reinos constituíam o normal, o artificial e o monstruoso. A última categoria ligava as fronteiras do natural e do artificial e era portanto essencial ao processo de experimentação e controle.[4] Essas divisões são características conhecidas do pensamento de Bacon. Seu *An Advertisement Touching an Holy War*, em contrapartida, não é bem conhecido, apesar de revelar a forma e a disposição mental da sua época.

Bacon recorreu à Antigüidade clássica, à Bíblia e à história recente para dar sete exemplos dessas "multidões" que merecem a destruição: antilhanos, cananeus, piratas, salteadores, assassinos, amazonas e anabatistas. Depois de citar essa lista, ele escreveu:

> Chega de exemplos; exceto que devemos acrescentar os trabalhos de Hércules; exemplo que, apesar de adornado com muita matéria fabulosa, embora muito disso tenha de fato, notavelmente produz o consenso de todas as nações e épocas na aprovação do ato de extirpar e debelar gigantes, monstros e tiranos estrangeiros, e não apenas como legal, mas como meritório e mesmo honradamente divino: e isso apesar de o salvador ir de um extremo ao outro do mundo.

Esse é o ponto-chave, a idéia crucial, em que o genocídio e a divindade se cruzam. A propaganda da guerra santa de Bacon era, portanto, um chamado para diversos tipos de genocídio, que encontravam a sua sanção na Antigüidade bíblica e clássica. Com isso Bacon deu forma ao informe, pois os grupos que citava encarnavam a monstruosa hidra de muitas cabeças. Mas que grupos eram esses? E por que recomendou uma guerra santa contra eles?

A MALDIÇÃO DO TRABALHO

As respostas a essas perguntas podem ser encontradas continuando-se a análise, iniciada no capítulo anterior, dos processos de expropriação, exploração e colonização na época de Raleigh e Bacon. Sustentamos que as muitas expropriações daquele tempo — dos plebeus, pela privatização da terra e pela conquista; do tempo, pela abolição puritana dos feriados; do corpo, pelo roubo de crianças e pela queima de mulheres; e do conhecimento, pela destruição das guildas e pelos ataques ao paganismo — fizeram surgir novos tipos de trabalhadores, num novo tipo de escravidão imposta diretamente pelo terror.[5] Também sugerimos que o aparecimento da cooperação entre trabalhadores, em novas modalidades e numa nova escala, facilitou novas formas de auto-organização entre eles, o que amedrontou as classes dominantes da época. Bacon via as novas combinações de trabalhadores como monstruosas e usou o mito da hidra de muitas cabeças para desenvolver sua teoria da monstruosidade, uma sutil e mal

disfarçada política de terror e genocídio. O idioma da monstruosidade ganharia especial relevância com a aparição de um movimento revolucionário na Inglaterra na década de 1640, no qual as forças proletárias a que Bacon se opunha desempenhariam papel fundamental.

Dedicaremos este capítulo ao aparecimento dos "rachadores de lenha e tiradores de água", frase da versão autorizada da Bíblia inglesa publicada no ano em que *A tempestade* foi escrita (1611) e que floresceu nas descrições sociais modernas. A aliteração (*wood, water* [na frase em inglês *Hewers of Wood and Drawers of Water*]) e a assonância (*rachadores, tiradores*) explicam parte da atração, mas como a atividade no mundo real que a frase descreve é servil, penosa e suja, os usos essenciais têm girado em torno da dissonância e da ironia. Artesãos londrinos do século XVII usavam a frase em seus protestos contra a redução da exigência de habilidade para os empregos, a mecanização, a mão-de-obra barata e a perda de independência. Swift empregou-a em 1729 para descrever a posição dos irlandeses sob seus senhores ingleses, como o fizeram Wolfe Tone em 1790 e James Connoly quase dois séculos depois. Em 1736, Bolingbroke, o aristocrático *tory*, deu-lhe tempero racial: "O rebanho da humanidade" constituía "outra espécie", "raros membros da comunidade, embora nascidos no campo", "assinalados como judeus, uma raça distinta, rachadores de lenha e tiradores de água".[6] No século XIX os cartistas britânicos deram à frase conotações animais: "As classes trabalhadoras — o verdadeiro 'povo' — foram mobilizadas na tentativa de fazer das classes operárias bestas de carga — rachadores de lenha e tiradores de água".[7] Em *Emmanuel Appadocca* (1854), a primeira novela anglófona publicada no Caribe britânico, Maxwell Philip escreveu sobre os africanos, que "deram ao mundo a filosofia, a religião e o governo, mas que agora precisam parar de cortar lenha e carregar água". Osborne Ward notou em *The Ancient Lowly* (1888): "Não eram apenas escravos mas formavam, por assim dizer, outra raça. Eram os plebeus, os proletários; 'rachadores de lenha e tiradores de água'".[8] O uso da frase foi estendido até o século XX, quando Samuel Haynes, seguidor de Marcus Garvey e presidente da filial da NAACP* em Newark, escreveu o hino nacional de Belize, que culmina com: "Pelo poder da verdade e pela graça de Deus,/ Não mais seremos rachadores de lenha". W. E. B. Du Bois explicou que o

* NAACP = National Association for the Advancement of Colored People (Associação Nacional para o Avanço da Raça Negra). (N. E.)

objetivo do artesão negro era "escapar do desprezo dos brancos por uma nação de meros rachadores de lenha e tiradores de água". Uma das tarefas exegéticas do pan-africanismo era mostrar que esses termos bíblicos também se aplicavam a pessoas brancas. As palavras foram cruciais para a formação do Congresso Nacional Africano na África do Sul em 1912, e figuraram novamente no discurso de Nelson Mandela sobre o desmonte do *apartheid* em 1991. George Jackson, o revolucionário negro, enfatizou o estado concomitante de ausência de propriedade: "Acaso já houve povo independente que não tivesse terra e ferramenta?... aquilo de sempre, rachar lenha e carregar água".[9]

Muito embora rachar lenha e carregar água sugiram labutas imemoriais, a frase de fato teve origem no começo da era do capitalismo. William Tyndale cunhou "rachadores de lenha e tiradores de água" em sua tradução do Antigo Testamento, em 1530. A expressão aparece em dois contextos bíblicos contrastantes. O primeiro é Deuteronômio 29, em que Moisés faz uma aliança ordenada por Iahweh. Ele recorda ao povo sua libertação do Egito, os quarenta anos no deserto, as batalhas de conquista. Convoca os capitães de tribo, os anciãos, os oficiais e ordena-lhes: "Vossas crianças e mulheres, inclusive o estrangeiro que está no teu acampamento, desde o que corta a tua madeira até o que tira água para ti", devem fazer a aliança. Jeová prossegue amaldiçoando ao longo de dez ou mais versículos. A aliança é abrangente, constituindo um povo ou nação, sob ameaças e com medo. O segundo contexto é o de Josué 9,21: "Os notáveis disseram: Que vivam [os gabaonitas], mas que sejam rachadores de lenha e tiradores de água para toda a comunidade". Dois versículos adiante, a natureza punitiva da frase é explicada: "Agora, pois, sois malditos e jamais cessareis de ser servos como rachadores de lenha e [tiradores] de água na casa do meu Deus". Os gabaonitas tinham sido punidos com a escravidão, mas ainda assim permaneceram na aliança.

Para os rachadores de lenha e tiradores de água africanos, europeus e americanos do começo do século XVII, o trabalho era ao mesmo tempo maldição e castigo. Esses trabalhadores eram indispensáveis ao crescimento do capitalismo, fazendo o trabalho que não poderia ser feito, e nem o seria, por artesãos em oficinas, fábricas ou guildas. Rachadores de lenha e tiradores de água desempenhavam as atividades fundamentais de expropriação que geralmente os historiadores nem sequer discutem. A expropriação, por exemplo, é tratada como coisa dada: o campo está *lá* antes que o arado comece; a cidade está *lá* antes que

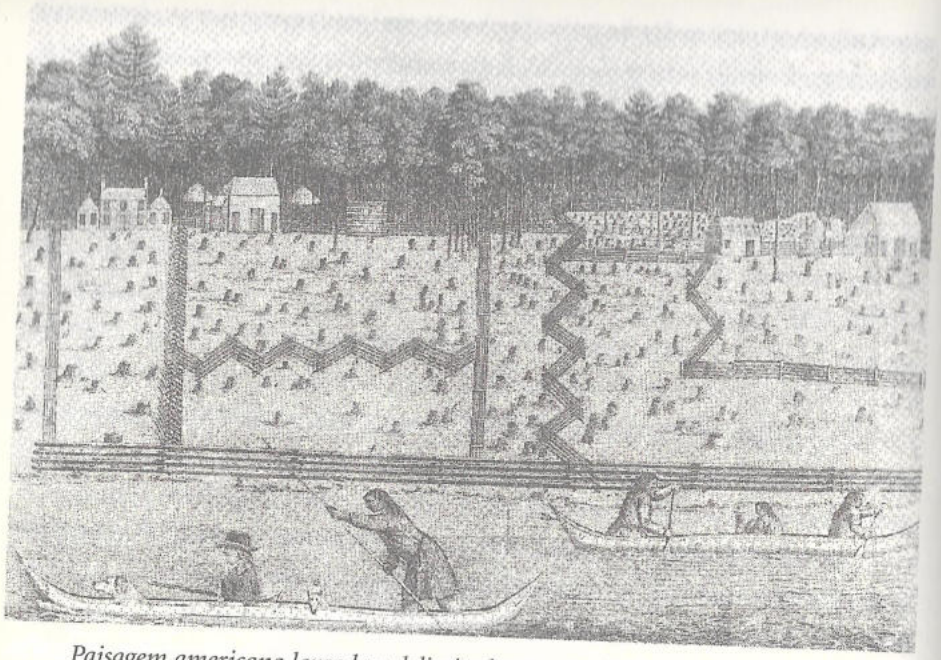
o trabalhador inicie o dia de trabalho; a colônia está *lá* antes que o escravo cultive a terra. É como se as mercadorias do comércio se transportassem a si mesmas. Finalmente, assume-se que a reprodução é a função trans-histórica da família. O resultado é que os rachadores de lenha e os tiradores de água são invisíveis, anônimos e esquecidos, apesar de terem transformado a face da Terra construindo a infra-estrutura da "civilização".

AS TAREFAS DO LENHADOR E DO AGUADEIRO

Os rachadores de lenha e os tiradores de água tinham três funções importantes: fazer os trabalhos de expropriação; construir os portos e os navios e fornecer os homens do mar para o comércio atlântico; e manter diariamente as casas.

Os trabalhos de expropriação incluíam o desbaste, a drenagem dos pântanos, a recuperação de brejos e a guarnição com sebes dos campos aráveis — em suma, a obliteração do *habitus* comunitário. As regiões de mata continham emergentes economias de povos da floresta na Inglaterra, Irlanda, Jamaica, Virgínia e Nova Inglaterra; sua destruição foi o primeiro passo rumo à "civilização" agrária, sumarizada por Hércules quando deu terra para cultivadores no período neolítico. Essa era e é a linguagem dos cultivadores e dos "beneficiadores", dos colonos e dos imperialistas, e até de um governo faminto por dinheiro, como quando os primeiros Stuarts desflorestaram terras da coroa numa busca frenética de renda. As árvores derrubadas alimentaram as crescentes indústrias do ferro, do vidro, das bebidas fermentadas e da construção naval, resultando num aumento de 300% no preço da lenha entre 1570 e 1640. Em ano posterior a "Lei para a Limitação das Florestas [...] foi o sinal de partida para a destruição generalizada das florestas".[10] Em 1649 formou-se o Comitê Parlamentar para a Preservação da Madeira para frear a ação destrutiva de "pessoas mais negligentes e desordenadas" que continuavam insistindo em seus direitos comuns sobre as florestas. No ano de 1636 foram necessários 25 bois para arrastar um carvalho gigantesco que serviria de mastro principal do *Sovereign of the Seas*; grande número de pessoas trabalhou simultaneamente, em alinhamento preciso, para colocá-lo sobre rodas ou carretas. Pelo fim do século XVII, apenas um oitavo do território inglês continuava coberto de mata.

Na América, também, colonos reivindicaram e limparam a terra para as



Paisagem americana lavrada e delimitada, com nativos passando de canoa.
Patrick Campbell, Travels in the Interior Inhabited Parts of North America in the Years 1791 and 1792 (*1793*).

colônias agrícolas. Na Virgínia, "os homens da pá deram de cavar, os pedreiros de cozer seus tijolos, a companhia derrubava árvores, os carpinteiros deram de medir, os serradores de serrar, os soldados de fortificar" à medida que o trabalho cooperativo construía os primeiros assentamentos. De início, os colonos não estavam acostumados com o machado de carpinteiro e o machado de cortar árvores, mas depois da Guerra dos Pequot, que abriu caminho para o oeste, logo aprenderam a serrar, derrubar árvores, rachar, separar e fender, fazendo da madeira e seus produtos a base de uma economia de exportação para Barbados e outras partes das Antilhas. Empregados e escravos afundavam na floresta úmida de Barbados, limpando lentamente a terra para o plantio e enviando para casa na Inglaterra a primeira colheita do acampamento que dava dinheiro: madeira. Os ingleses tomavam posse de terras no exterior construindo cercas e sebes, marcos do cercamento e da propriedade privada.[11]

Outro grande trabalho de apropriação foi a drenagem de brejos. Uma Lei do Parlamento de 1600 tornou possível para os grandes acionistas dos charcos

suprimir os direitos comuns que pudessem impedir seus planos de drenagem. Novos planos e obras, que requeriam inédita concentração de mão-de-obra, proliferaram. O rei Jaime organizou centenas na drenagem e na privatização de partes de Somerset no começo do século XVII, transformando uma economia comunitária de pesca, aves domésticas, extração de junco e escavação de turfa numa economia capitalista de criação de ovelhas. As terras costeiras foram reivindicadas e charnecas de turfa drenadas nas "águas territoriais" de Somerset. Cerca de 11 mil trabalhadores foram necessários para drenar os brejos ao redor de Ely na década de 1650, quando engenheiros de drenagem provenientes da Holanda, "equipados com tecnologia literalmente capaz de mudar o mundo", desviaram rios para criar vias navegáveis de uma extensão que não se via desde os tempos romanos, deixando atrás de si uma paisagem inteiramente nova de valas retas e campos quadrados. Um poeta da região, Michael Drayton, descreveu a terra como "charneca de coxas grossas e pântano de flancos cheios".[12]

A "batalha dos brejos" começou em 1605, entre capitalistas como o ministro da Justiça Popham ("o ganancioso e cruel Popham") e caçadores de aves selvagens, homens dos brejos e plebeus. Os termos da batalha iam do assassinato, da sabotagem e da queima de aldeias, de um lado; e da disputa contínua, da panfletagem e da avançada ciência hidráulica, do outro. Explosões esporádicas de oposição à drenagem evoluíram para uma campanha sustentada, na qual plebeus, geralmente chefiados por mulheres, atacavam trabalhadores, valas, diques e ferramentas em Hatfield, na Ilha de Axholme, e noutros lugares, no fim da década de 1620 e na de 1630. Oliver Cromwell, que se tornou comissário para drenar a Grande Planície, enviou um major do seu regimento para debelar os plebeus amotinados e recebeu em troca oitenta hectares de terra drenada. Um poeta que tratava os direitos dos plebeus como se fossem roubo comemorou sua vitória em versos:

> *Novas mãos devem aprender a trabalhar, esquecer o roubo,*
> *Novas pernas devem ir à igreja, novos joelhos ajoelhar-se.**

Em 1663 Samuel Pepys passou pelos "mais tristes pântanos, observando ao passar a triste vida dos íncolas", como chamava seus moradores. A tristeza era conseqüência de uma derrota específica. Thomas Fuller escreveu em 1655:

* New hands shall learn to work, forget to steal/ New legs shall go to church, new knees shall kneel.

"Dar-lhes a terra drenada e continuar; como os peixes grandes comem os pequenos, assim os ricos devorarão os mais pobres [...] e os ricos, para ganhar espaço, expulsarão os pobres das terras comunais".[13] Outro resultado do processo contraditório pelo qual os plebeus espoliados trabalhavam para espoliar outros foi a criação do idílico "campo inglês", onde, mais uma vez, o trabalho árduo daqueles que possibilitaram sua existência ficou invisível.[14]

O segundo trabalho do rachador de lenha e do tirador de água foi construir os portos para o comércio de longa distância, tarefa que, como a limpeza da terra para a agricultura comercial, foi essencial para a nova ordem capitalista. John Merrington chamou a atenção para os primeiros economistas políticos, que enfatizaram a rígida divisão da terra na cidade e no campo durante a transição para o capitalismo.[15] De significado especial dentro dessa divisão maior foi um tipo especial de cidade e um tipo especial de campo: o porto e a colônia. O começo do século XVII foi o momento crítico na formação desses dois tipos.

Em 1611, John Speed publicou seu atlas em quatro volumes, *The Theater of the Empire of Great Britain*, no qual descrevia pontes, paliçadas, torres, baluartes, portões, muros e fortificações exteriores dos ancoradouros e portos da Inglaterra, da Irlanda, do Mediterrâneo, da África Ocidental, das Antilhas e da América do Norte. "O pântano pestilento é drenado com grande dificuldade, e o mar é repelido por poderosas barreiras", escreveu Adam Ferguson, para explicar o progresso de rudes nações rumo ao estabelecimento da propriedade. "Portos são abertos, e enchem-se de navios, onde as embarcações de carga, se eles não forem construídos levando em conta a situação, não dispõem de água para flutuar. Edifícios elegantes e magníficos são construídos sobre alicerces de lodo."[16] Londres e Bristol já eram, fazia muito tempo, cidades portuárias, mas ambas se expandiram à medida que os rachadores de lenha e tiradores de água construíam os cais para acomodar seu comércio de larga escala. Liverpool, elevada a cidade em 1626, cresceu rapidamente na segunda metade do século. Na Irlanda, Belfast (1614) foi construída em terra recuperada, usando os gigantescos carvalhos derrubados por rachadores de lenha de Carrickfergus; Dublin tornou-se uma "Bristol além dos mares" quando seus trabalhadores exportavam grãos e construíam navios, e Cork e Waterford cresceram atrás dos seus canais, ilhas e rios tortuosos, enquanto Wexford se desenvolveu com o comércio de peixe. Derry, ao mesmo tempo porto e colônia, foi reconstruída no começo do século XVII, depois da conquista britânica, pelos trabalhadores do povo conquistado. Na Escócia, os comerciantes de

Glasgow lentamente estabeleceram as primeiras conexões com os campos de tabaco da Virgínia. Portos mediterrâneos também desempenharam seu papel no comércio, da rasa baía em forma de crescente dentro dos muros de Trípoli ao porto de Argel e Salé, no Marrocos, todos construídos em parte por escravos europeus capturados em alto-mar. Na África Ocidental, o castelo da Costa do Cabo foi construído em 1610 pelos portugueses, operado pelos holandeses e finalmente tomado pelos ingleses em 1664; os holandeses também estavam muito atarefados na região de Dakar, estabelecendo, com mão-de-obra africana e européia, o entreposto de tráfico de escravos da ilha de Gorée, em 1617. A primeira feitoria européia da costa da África Ocidental, Elmina, foi reconstruída em 1621. Portos das Antilhas — Bridgetown em Barbados e Port Royal e Kingston, na Jamaica — foram construídos para lidar com o tabaco e depois com o açúcar produzido nas colônias. No continente norte-americano, Boston floresceu atrás de suas numerosas ilhas portuárias; Nova York e Filadélfia emergiram de suas origens holandesa e sueca para se tornarem grandes portos anglófonos; e Charlestown, fundada na Carolina em 1670, tornou-se o maior porto do sul.

Esses nós da rede náutica atlântica foram construídos por trabalhadores que carregaram o pedregulho para criar um quebra-mar — um molhe, atracadouro ou píer — e proteger o ancoradouro; quebravam a pedra, transportavam-na e colocavam-na no fundo do mar; e empilhavam pedras para fazer muros de retenção, ou diques, com drenagem e ladrões. Rachavam a madeira, carregavam-na e enfiavam-na nos alicerces de pedra, em andaimes de madeira. Abriam buracos e extraíam terra para rampas, cais e docas. Como observou John Ruskin em *As pedras de Veneza:* "Não há como calcular a sagacidade, a profundidade de pensamento, a fantasia, a presença de espírito, a coragem e a determinação usadas para colocar uma única pedra... É isso que se deve admirar — esse grande poder da mente e do coração do homem; e não sua habilidade técnica ou empírica de empunhar a trolha e aplicar a argamassa".

O "grande poder" assim exibido era a capacidade de cooperação entre numerosos carreteiros e cavadores, trabalhadores sazonais e empurradores de carrinho de mão, com suas ferramentas rudimentares — ancinhos, picaretas, machados, pás, potes, jarras, cantis e baldes —, para construir os alicerces das cidades portuárias.

O terceiro trabalho dos rachadores de lenha e tiradores de água era manter a vida diária de comunidades em terra e no mar, com tarefas que iam do corte e

colheita ao bombeamento e transporte. Nos navios e nas colônias, nas casas de família e nas cidades inteiras, a madeira e a água eram a base da vida. Nos primeiros tempos, Jamestown, na Virgínia, era conhecida pela "abundância de fontes de água doce" e pela "madeira abundante ao alcance da mão". Dixcove, forte inglês de Gana, foi chamado em 1692 de "bom lugar para milho, com bastante lenha e água".[17] Escravos do forte levavam esses produtos básicos para navios, que geralmente viviam "aflitos por lenha e água". Um barco por dia, para citar um exemplo, transportava água para traficantes de escravos ancorados em Shama, a oeste de Elmina; na realidade, mesmo em Elmina cisternas de água de chuva só foram construídas em 1695.[18]

Se os rachadores de lenha eram homens, os tiradores de água eram quase sempre mulheres. O comentário bíblico de Adam Clark sobre tiradores de água (1846) o demonstrou: "A desgraça desse Estado não está em sua *laboriosidade*, mas no fato de ser o emprego comum das mulheres". Em seu romance *Barnaby Rudge*, Dickens, na década de 1840, volta os olhos retroativamente para os Motins de Gordon, com seu perigo insurrecional e democrático, e apresenta uma empregada doméstica com o veredicto de que "se ocupasse posição mais alta na sociedade, ela sofreria de gota. Sendo apenas uma rachadora de lenha e tiradora de água, sofre de reumatismo. Meu caro Haredale, há naturais distinções de classe, com certeza". John Taylor escreveu, com a mesma verdade, em 1639: "As mulheres não são nada mais do que vossos pés-de-boi e escravas. [...] O trabalho da mulher não acaba nunca". Pepys colheu testemunhos de revolta: "Outros maridos podem se levantar de manhã e fazer um fogo para a mulher, trazer-lhes água, lavar trapos sujos de merda, varrer a casa, polir o cão da lareira, arrumar a cama, esfregar a tábua de cortar pão, esfregar meias, secar roupas e esvaziar o penico".[19] Bridget Hill insistiu na atividade de tirar água como alicerce do trabalho caseiro.[20] Uma pessoa muito trabalhadora, ou "escrava", ia buscar água limpa e levar água suja na casa vitoriana, enquanto "infinitas viagens da mãe ou dos filhos mais velhos com jarras, bacias ou baldes" forneciam a água para a reprodução diária.[21]

Tirar água era parte da ciência financiada pelo Estado no século XVII, em parte porque a agricultura e a mineração dependiam da hidráulica, fosse para drenar os brejos ou bombear água das minas inundadas. Essa última necessidade estimulou Thomas Savery, John Calley e Thomas Newcomen a desenvolverem a máquina a vapor. Um teórico do século XVIII escreveu:

> Os homens já inventaram moinhos para moer o milho, movidos a vento ou a água, para serrar tábuas e para fabricar papel; o carro de bombeiros para levar água para cima, a drenagem de minas etc. e com isso livrar a humanidade do trabalho pesado; e muitas outras máquinas, desse tipo, podem sem dúvida ser construídas, e deveriam atrair a capacidade de pensamento de filósofos inventivos e mecânicos, a fim de libertar ainda mais a humanidade de trabalhos físicos excessivamente severos e do exercício da mera força bruta: pois até mesmo rachadores de lenha e tiradores de água são homens, em grau menor.[22]

Na realidade, a mecanização aumentou o número de rachadores de lenha e tiradores de água, como o fizeram as mudanças tecnológicas nos sistemas de fornecimento de água. No fim do século XV, quando a água era transportada para Londres em canos de madeira, a partir de Islington ou Tyburn, a Associação da Fraternidade de São Cristóvão dos Carregadores de Água de Londres tirava a maior parte da água dos canais. A água era de uso gratuito. Isso mudou em 1581, quando a primeira empresa privada de fornecimento de água foi construída na Ponte de Londres. "Agora temos empresas de fornecimento de água, em vez de carregadores de água", escreveu Johnson em 1598. De fato, em 1600, "toda a companhia dos pobres Carregadores de Caneca de Água da Cidade de Londres e dos subúrbios, eles e suas famílias chegando ao número de 4 mil", fez uma petição ao Parlamento contra os eixos ocos privados, como eram chamados os canos hidráulicos. Apesar disso, a privatização prosseguiu, com a Companhia Novo Rio, estabelecida em 1619, que levava água de Hertfordshire a reservatórios de Cherkenwell, por canos de madeira, e mais adiante, por canos de chumbo, para clientes privados. Na década de 1660, a era da água gratuita como direito de todos chegou ao fim — outro bem comum espoliado. Os pobres voltaram a recorrer a poços e a canais alimentados pela gravidade para obter água.

Em resumo, os rachadores de lenha e tiradores de água construíram uma infra-estrutura para o capitalismo mercantil. Derrubaram florestas, drenaram pântanos e criaram campos para a agricultura capitalista. Construíram portos para o comércio capitalista. Reproduziram famílias e trabalhadores para o trabalho capitalista. As tarefas de rachar lenha e tirar água eram geralmente executadas pelos membros mais fracos da estrutura demográfica: os despossuídos, os forasteiros, as mulheres, as crianças, as pessoas na Inglaterra, na Irlanda, na África Ocidental ou na América do Norte mais fáceis de serem seqüestradas,

levadas secretamente, trepanadas ou "barbadosadas" (transportadas para Barbados). O terror fazia parte, pois esse trabalho era uma maldição, um castigo. A classe trabalhadora, informe, confusa, ganhara nova forma, e forma produtiva: com ou sem salário, rachadores de lenha e tiradores de água eram escravos, embora a diferença ainda não tivesse base racial.

TERROR

Na Inglaterra, a expropriação do campesinato foi acompanhada de violência e terror sistemáticos, na forma de penas criminais, buscas públicas, prisões, lei marcial, pena de morte, desterro, trabalhos forçados e colonização. Os magistrados usaram leis cruéis e impiedosas para açoitar, desmembrar, marcar, enforcar e queimar milhares de pessoas; buscas secretas levaram para a prisão outros milhares de homens e mulheres independentes. A decisão judicial conhecida como Caso Gateward (1607) negou direitos comuns a aldeões e plebeus sem propriedade.[23] Apesar dessas expropriações cruéis, um resíduo de paternalismo persistiu: esperava-se que, para citarmos Ben Jonson, em sua peça *Bartholomew Fair* (1614), o juiz Overdo fosse "dar pudim para os pobres, [...] pão para os famintos e torta para as crianças".

Os equivalentes do juiz Overdo na vida real mandavam rotineiramente os pobres, os famintos e os jovens para a cadeia, instituição vital para o regime de terror na Inglaterra. Thomas Dekker relacionou treze "fortes casas de aflições" só em Londres. Em 1533 Bridewell tornou-se prisão para órfãos, vagabundos, pequenos delinqüentes e mulheres desordeiras. Casas de correção foram construídas em toda a Inglaterra — em Essex, por exemplo, em 1587, 1607 e 1609. As prisões e casas de correção impuseram regime de trabalhos forçados a milhares de homens, mulheres e crianças. A combinação de dor e trabalho foi descrita por um detento em 1596: "A tarefa de todos os dias é juntar 25 libras de cânhamo, sob pena de não ter carne para comer. Depois fui acorrentado a um bloco por nove semanas e mais um mês, e cinco meses sem corrente, em Little Ease e numa das torres, o que é ruim, e cinco semanas fui para o moinho e por dez dias fiquei com as duas mãos estiradas em cima da cabeça contra a parede, em pé no tronco". A prisão acumulava castigo e produção para criar a disciplina de trabalho.[24]

A pena de morte representava o poder definitivo, espetacular, do regime de terror, expresso pelo preboste que infligia a morte sumária aos vagabundos ou pelo mais lento sistema de justiça criminal. Edmund Spenser lembrava-se da execução de Murrogh O'Brien em Limerick: "Vi uma mulher idosa, que fora sua mãe adotiva, apanhar sua cabeça enquanto ele era esquartejado e beber todo o sangue que dela escorria, dizendo que a terra não era digna de bebê-lo, e embeber também o rosto e o peito, e arrancar os cabelos, chorando e gritando da forma mais terrível". Para Spenser, o comportamento da mulher, longe de ser justificável, era prova da barbaridade irlandesa.

Londres, cujos subúrbios abrigavam os trabalhadores desprotegidos e rebeldes do sistema de subcontratos, estava cercada de lembranças da pena de morte. Ao sul, as cabeças dos malfeitores eram enfiadas em estacas e expostas publicamente no lado sul da Ponte de Londres. A leste, piratas eram enforcados em patíbulos instalados em Execution Stairs, ou afogados em Wapping pelas correntes do Tâmisa. Ao norte, durante o reinado de Mary, os "fogos" martirizaram muitos protestantes em Smithfield, que depois de 1638, quando foi construído o mercado, passou a ser usado principalmente para o abate de gado. Finalmente, a oeste, perto do que é agora o Speaker's Corner, ficava a forca de Tyburn, que continuou em atividade até 1783. "Ir para o oeste" tornou-se a expressão proverbial para morte.

Enforcamentos eram executados em todo o reino: 74 pessoas foram enforcadas em Exeter e outras 74 (pura coincidência) em Devonshire em 1598. Nos quarenta condados da Inglaterra, cerca de oitocentas pessoas foram para a forca a cada ano do século XVII, de acordo com James Fitzjames Stephen, o historiador vitoriano da lei criminal. Das 436 pessoas enforcadas em Essex entre 1620 e 1680, 166 eram arrombadores, 38, salteadores e 110, ladrões. Na década de 1630 ladrões eram enforcados por roubarem bens cujo valor não passava de dezoito pennies. Edward Coke concluiu, em *Third Institute*: "Que coisa lamentável é ver tantos homens e mulheres cristãos estrangulados na maldita árvore da forca, de tal maneira que, se alguém pudesse ver juntos num vasto campo todos os cristãos que, em apenas um ano na Inglaterra, encontram essa morte precoce e ignominiosa, e se nesse alguém houvesse uma fagulha de graça ou caridade, seu coração sangraria de piedade e compaixão". Se Coke sentiu piedade, o "poeta aquático" John Taylor acreditava "na necessidade da forca" e escreveu mais de mil versos em louvor do patíbulo:

Mulheres pobres presas e enforcadas como feiticeiras. Ralph Gardiner, England's Grievance Discovered *(1655). Divisão de Livros Raros, Biblioteca Pública de Nova York, Astor, Lenox e Tilden Foundations.*

As maneiras de enforcar são várias
Quase tão várias quanto as nações:
Pois no mundo tudo é tão pendente
Que qualquer coisa não pendente *é estranha e rara.**

Quando Taylor visitou Hamburgo em 1616 ficou fascinado com a execução de um pobre carpinteiro esmagado na roda pelo carrasco. Comparado com "os nossos esfarrapados de Tyburn ou nosso esticador de traquéia de Wapping", exclamou o poeta, o carrasco de Hamburgo parecia um dos pilares de Hércules![25] Taylor tornou explícita a relação entre a forca e o capitalismo ao comparar os enforcados com "mercadorias mortas".

As mulheres eram alvo específico do terror, com 4 mil bruxas queimadas e centenas enforcadas depois de 1604, quando o castigo para a "feitiçaria" ficou mais severo. O terror teve três pontos altos, em 1590-7, 1640-4 e 1660-3. Entre

* Of hangings there's diversity of fashions/ Almost as many as are sundry Nations:/ For in the world all things so *hanged* are/ Than any thing *unhang'd* is strange and rare.

1558 e a década de 1680, 5% de todas as denúncias inglesas, e 13% no Home Circuit, continham acusações de feitiçaria. Jaime I interrogou pessoalmente mulheres acusadas de feitiçaria e escreveu um tratado de erudita misoginia, *Daemonologie*, para demonstrar aos céticos a realidade da feitiçaria e a necessidade da pena de morte. Silvia Federici mostrou que a caça às bruxas na Europa atingiu o auge da ferocidade entre 1550 e 1650, "simultaneamente com os Cercamentos, o começo do tráfico de escravos e a entrada em vigor de leis contra os vagabundos, em países onde uma reorganização do trabalho, de acordo com princípios capitalistas, estava em curso". A cadeira para punir com mergulho, o açoite no carro, a marcação com ferro, o pelourinho, a jaula, o músculo e o capacete de ferro com peça para prender a língua foram usados para torturar mulheres.[26]

Em todas as suas formas, o terror destinava-se a abalar o espírito humano. Seja em Londres no nascimento do capitalismo, ou no Haiti de hoje, o terror contamina a imaginação coletiva, gerando um acervo de demônios e monstros. Se Francis Bacon formulou conceitos sobre a ciência do terror de cima para baixo, *Black Dog of Newgate*, de Luke Hutton, escrito em 1596, deu voz ao folclore do terror de baixo para cima. Hutton tinha sido acusado de roubo em 1589 (especificamente, pelo roubo de instrumentos cirúrgicos) e cumprira breve pena em Newgate; apesar de ter composto uma grande balada sobre banditismo e remorso ("Be warned, young wantons, hemp passeth green holly"), sua vida terminaria na forca em York em 1598. Ele dedicou *The Black Dog* ao ministro da Justiça, Popham, que provavelmente lhe perdoara uma condenação anterior e para quem o poema era uma ambígua espécie de agradecimento.[27] Narra a prisão de Hutton, sua detenção e os primeiros dias em Newgate. No poema, o cão negro é uma fúria diabólica que aparece pela primeira vez como homem varrendo tranqüilamente as ruas, lembrando-nos de que o terror costuma usar a máscara da limpeza: o Conselho Privado "limpava" a rua de vagabundos. O varredor é então transformado num animal, como Cérbero (irmão de hidra), um cão cujas orelhas são cobras, cuja barriga é uma fornalha, cujo coração é de aço, cujas coxas são rodas, e que agarra Hutton e o joga dentro de Newgate. O ônus do poema é nomear o cão, ônus que nunca é aliviado; a incapacidade de nomear o opressor torna-se assim a primeira invalidez do terror.

O mito do cão negro surgiu na Idade Média, numa época de fome. Um erudito preso em Newgate — por invocar o que "por charmes e diabólica feitiçaria

fez muito mal" — foi julgado pelos outros presos por ter "rejeitado boa carne". Os colegas de prisão viram horrorizados quando o erudito se transformou num cão, "pronto, com presas famintas, para lhes partir as tripas"; tomados de um frenesi temeroso e insano, mataram o carcereiro e fugiram, "mas para onde quer que fossem se imaginavam perseguidos pelo cão negro". Alguns diziam que o cão negro era uma pedra na parte da masmorra chamada Limbo, "o lugar onde os prisioneiros condenados ficavam depois do julgamento e se colocava uma vela acesa de noite, contra a qual ouvi dizer que um prisioneiro condenado investiu, em desespero, e esmagou o cérebro".[28] Em certo sentido, o cão negro de Newgate iguala-se ao *backa* do vodu, ou cão da repressão, que também se alimenta de seres humanos. O *backa* é uma forma assumida pelos mortos vivos, ou zumbis: "Era um espírito andarilho com forma de cão negro andando acima e abaixo pelas ruas, um pouco antes da hora da execução". Na Irlanda, Edmund Spenser observou zumbis entre os irlandeses derrotados, que "pareciam esqueletos da morte; falavam como mortos que gritassem dentro dos túmulos".[29]

O cão negro de Newgate levou Hutton e muitos outros ao auge do regime do terror, a forca:

Aqueles homens que vedes tão pálidos e fracos,
Olhando para cima e depois para baixo,
São condenados, e todos devem morrer.
Julgou-se que uma corda deve interromper-lhes a respiração
Como castigo de fatos hediondos — homicídio, roubo, traição.
Vida indigna! A lei decidiu que deve morrer.

O sermão acabou, os homens condenados à morte,
Despedindo-se dos amigos,
Com semblante triste, retardando os passos,
Descem para um saguão onde os espera
Um funcionário que, para afastar toda esperança,
Lhes passa cordas pelas mãos e pelo pescoço.

Assim atados eles descem as escadas:
O cão negro de Newgate se apressa a desempenhar seu papel,
E nem por um minuto alivia suas aflições,

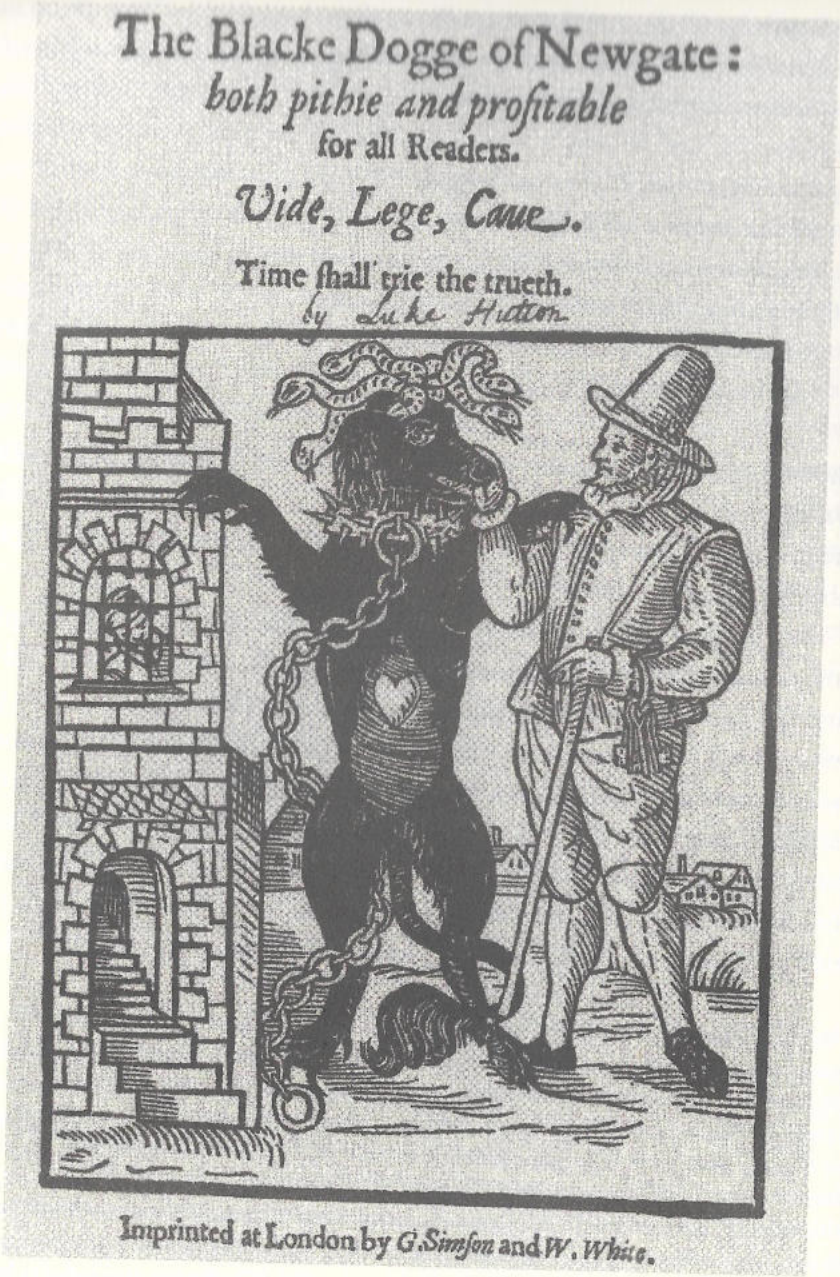
Determinando que o condutor traga-lhe seu carro.
Feito isso, esses homens, o medo da morte sobre suas cabeças,
Presos ao carro são conduzidos à forca.

Essa terrível visão, o fim de suas tristezas,
Me deixa horrorizado e me faz pensar.
Desgraça acumula desgraça! Então, dos queixumes súplices
Uma náusea lancinante. E então me ouço afundar.
Mas com a ajuda do Tempo eu voltei à vida.
*Se tivesse morrido a dor seria menor!**

O horror sufocante conduzia, portanto, a um desejo de morte, uma segunda invalidez do terror. O cão negro fez o trabalho da razão e da lei, usando a morte para desenvolver uma cultura do medo, indispensável para a criação da força de trabalho como mercadoria.[30]

Se a prisão, a casa de correção e a forca expressavam um aspecto do capitalismo na Inglaterra, a aventura militar, a colonização e a *plantation* expressavam outro, em volta do Atlântico. Quando Sir Humphrey Gilbert estabeleceu a primeira colônia inglesa no Novo Mundo, na Terra Nova, em 1583, o cronista do assentamento comparou-o às aventuras militares de Josué, que conquistou "estranhas nações", tomou suas terras e as dividiu para o povo de Deus, e manteve os vencidos à mão, "para rachar lenha e tirar água". Os rachadores de lenha e tiradores de água de Gilbert incluíam não apenas "selvagens", mas seus próprios patrícios — aqueles homens, mulheres e crianças que tinham "vivido

* Yon men which thou beholds so pale and wan,/ Who whiles look up, and whiles look down again,/ Are all condemned, and they must die each man./ Judgement is given that cord shall stop their breath/ For heinous facts — as murder, theft and treason./ Unworthy life! To die law thought it reason.// The sermon ended, the men condemned to die,/ Taking their leaves of their acquainted friends,/ With sorry looks, pacing their steps, they ply/ Down to a hall where for them there attends/ A man of office who, to daunt life's hopes,/ Doth cord their hands and scarf their necks with ropes.// Thus roped and corded, they descend the stairs:/ Newgate's black dog bestirs to play his part,/ And does not cease for to augment their cares,/ Willing the carman to set near his cart./ Which done, these men, with fear of death o'erhanging,/ Bound to the cart are carried to be hanged.// This rueful sight, yet end to their doomed sorrows,/ Makes me aghast and forces me bethink./ Woe unto woe! And so from woeful'st borrows/ Aswame of grief. And then I sounding sink./ But by Time's aid I did revive again./ Might I have died it woul be lesser pain!



O Cão Negro de Newgate. Luke Hutton, The Discovery of a London Monster called, the black dog of Newgate (*1638*).

ociosamente na terra natal" e agora poderiam ser "postos para trabalhar" na América, garimpando, fabricando, cultivando, pescando e especialmente "derrubando árvores, rachando e serrando, e desempenhando outras tarefas apropriadas para os que não são homens de arte e ciência". Tanto Gilbert como Richard Hakluyt, os principais propagandistas da exploração e colonização inglesa, viram uma vantagem na tardia entrada da Inglaterra na disputa européia pelas colônias do Novo Mundo: as expropriações que coincidiram com a colonização significavam que a Inglaterra, diferentemente de Portugal, Espanha, Holanda ou França, tinha uma imensa e desesperada população que poderia ser transferida para além-mar.[31]

As autoridades esvaziaram as celas para a expedição de Cádis, de 1596, e novamente para o exército de Mansfield, em 1624. Segundo a Lei dos Indigentes, de 1598, o transgressor sem antecedentes deveria ser despido e açoitado até que as costas sangrassem; na segunda vez, era expulso da Inglaterra, começando a política de extradição. Milhares de soldados foram recrutados na Casa de Correção de Londres entre 1597 e 1601, e em 1601 e 1602 quatro galés foram construídas e tripuladas pelos delinqüentes. Depois de 1617, o exílio foi ampliado como castigo legal de criminosos; e a cada sessão de tribunal depois disso, meia dúzia de homens tinham a pena suspensa para o serviço nas galés e dez eram recrutados para o Exército. Neste trecho, sir William Monson expressou a relação entre expropriação, roubo, terror e escravidão:

> O terror das galés levará os homens a evitar a indolência e a ratonice e a se dedicarem ao trabalho e aos esforços; manterá empregados e aprendizes em estado de pavor; [...] poupará o muito sangue lamentavelmente derramado na execução de ladrões e criminosos, e mais deste reino que de qualquer outro. [...] E para que todos os conheçam deverão ter a cabeça e o rosto raspados, e a face marcada com ferro em brasa, para que se saiba que são trabalhadores do rei, e assim deverão ser chamados, em vez de escravos.[32]

A lei do desterro destinava-se aos irlandeses, ciganos e africanos depois da década de 1590. A conquista inglesa da Irlanda em 1596 lançou os alicerces materiais e estabeleceu o modelo de todas as conquistas futuras. O confisco de terra, o desflorestamento, o decreto legal, a repressão cultural e a crise crônica de subsistência provocaram a diáspora irlandesa, mandando levas de homens e

mulheres para a Inglaterra e para a América. Em 1594 todos os irlandeses natos receberam ordem para deixar a Inglaterra. Homens do Ulster encontrados em Dublin eram embarcados para a Virgínia como escravos, assim como o foram os rebeldes de Wexford em 1620. Os ciganos, povo nômade que levara a dança Morris para a Inglaterra, ofereciam um modelo de vida que dispensava a propriedade da terra e o patrão. Por uma lei de Maria, qualquer cigano que permanecesse na Inglaterra por mais de um mês poderia ser enforcado; uma lei de Elizabeth ampliou o instituto da pena de morte para que incluísse também aqueles que "com certo jeito fingido de falar e de se comportar" se disfarçam de ciganos. Em 1628 oito homens foram enforcados por transgredirem essas leis, e suas companheiras foram extraditadas para a Virgínia. Em 1636 outro bando de ciganos foi preso; os homens foram enforcados e as mulheres afogadas em Haddington. Os africanos também mereceram a atenção da rainha Elizabeth I, que em 1596 enviou uma carta aberta ao prefeito de Londres e aos prefeitos e xerifes de outras cidades: "Sua Majestade, entendendo que negros africanos foram recentemente trazidos para este reino, e que eles são uma gente já excessivamente numerosa aqui [...] é desejo de Sua Majestade, portanto, que esse tipo de gente seja expulso do país". No mesmo ano, ela contratou um traficante de escravos alemão para confiscar negros na Inglaterra em troca de prisioneiros de guerra ingleses. Em 1601 ela se proclamou "altamente insatisfeita com o grande número de negros e africanos... trazidos sorrateiramente para este reino".

Outra parte do terror eram os trabalhos forçados além-mar, um jeito diferente de "marchar para o oeste". Por intermédio da instituição transatlântica da servidão por contrato, comerciantes e seus "espíritos" (ou seja, seqüestradores de crianças e adultos) embarcaram cerca de 200 mil trabalhadores (dois terços de todos os que deixaram a Inglaterra, a Escócia e a Irlanda) para a costa americana no século XVII. Alguns tinham sido condenados por crimes e sentenciados à servidão penal, outros foram seqüestrados ou levados em segredo, enquanto outros, ainda, foram por decisão própria — geralmente ditada pelo desespero — trocando anos de trabalho pela possibilidade de adquirir terra e independência. Na primeira metade do século XVII, empresários do mercado de trabalho tiravam os pobres e despossuídos das cidades portuárias (especialmente Londres e Bristol, e, em menor grau, Liverpool, Dublin e Cork) e mandavam inicialmente para a Virgínia, onde surgiram as práticas e costumes da servidão por contrato. A fim de instigar colonos ao trabalho, e assegurar a mão-de-obra para

a colônia que engatinhava, os investidores da Companhia da Virgínia de Londres prepararam um contrato entre a companhia e os trabalhadores. Governantes imperiais e locais de outras colônias, principalmente de Barbados, adaptaram a nova instituição a suas próprias necessidades de mão-de-obra. A servidão por contrato, observou Eric Williams, foi a "base histórica" sobre a qual se erigiu a escravidão americana.[33]

Prisões de vários tipos — incluindo o porão de navio, o escaler, o navio-prisão, a casa onde marinheiros eram recrutados à força, a cabine onde eram confinados esses marinheiros, a "cozinha de navio" (Londres), o barracão, o armazém, a fábrica (Costa do Ouro), o tronco (Whydah), a jaula (Barbados), ou a cadeia urbana (quase em todos os lugares) — foram, como Scott Christianson mostrou, indispensáveis para as variadas formas de tráfico de escravos do Atlântico, onde os prisioneiros eram marujos, crianças ou criminosos, fossem eles da África ou da Europa.[34] Muitos servos contratados, explicou Thomas Verney em 1642, saíram das "casas de correção e das prisões". Sir Josiah Child afirmava que "a maioria" das mulheres escravas eram "tiradas de Bridewell, Turnball Street e de outros centros de educação parecidos". Houve época em que as "cadeias foram esvaziadas, as jovens seduzidas e as mulheres infames treinadas". De acordo com um panfleto de 1632, as colônias para onde eram mandadas "não eram melhores do que as 'cloacas' comuns onde a comunidade despejava seus habitantes mais marginais". Dizia-se que os servos da Virgínia "não tinham lar e não podiam trazer nem certificado de concordância nem habilidade alguma, e seria melhor que estivessem fora do que dentro do reino", enquanto os de Maryland eram "na maioria a escumalha trazida, promiscuamente, como vagabundos e fugitivos de seus senhores ingleses, devassos, ociosos, preguiçosos, esbanjadores, delinqüentes inveterados, e assim por diante". John Donne prometeu num sermão em 1622 que a Companhia da Virgínia "limpará suas ruas e portas de crianças e desocupados, e lhes dará emprego: e, de fato, se todo o país fosse uma Bridewell, para obrigar as pessoas a trabalhar, seria bom". Ele queria que a América *funcionasse* como uma prisão, e para muitos é o que ela foi.[35]

Entre esses muitos estavam milhares de crianças, pois os rachadores e tiradores eram jovens. A Companhia da Virgínia fez arranjos com a cidade de Londres para a extradição de centenas de crianças pobres, com idade de oito a dezesseis anos, de Bridewell para a Virgínia. A câmara municipal de Londres aprovou o pedido, autorizou policiais a prender as crianças e despachou de navio os pri-

meiros jovens trabalhadores no começo da primavera de 1619. Quando um segundo pedido foi feito, a câmara mais uma vez mostrou-se obsequiosa, mas as crianças tinham outras idéias, organizaram uma revolta em Bridewell e declararam sua "relutância em ir para a Virgínia".[36] Sua resistência, tudo indica, chamou a atenção, e logo se descobriu que a cidade não tinha autoridade para transportar as crianças contra a sua vontade. O Conselho Privado, que naquela época Francis Bacon integrava, entrou na briga, concedendo a autoridade necessária e ameaçando prender qualquer criança que resistisse. Das centenas de crianças embarcadas para a Virgínia naquele período, 165 tiveram seus nomes registrados. Em 1625, só restavam doze vivas; as outras 153, ou 93%, tinham morrido. Há poucas razões para supor que tiveram outro destino as 1400 ou 1500 que, segundo consta, estavam a caminho da Virgínia em 1627, ou as quatrocentas crianças irlandesas roubadas "de suas camas" e mandadas para a Nova Inglaterra e a Virgínia em 1653.[37]

A experiência da servidão no século XVII sobreviveu em dois relatos de primeira mão, escritos por James Revel e uma mulher anônima que chamava a si mesma de "Donzela Trepanada". Condenado por roubo e sentenciado à forca, Revel entrou na terra dos mortos-vivos quando sua execução foi comutada em catorze anos de trabalho na Virgínia. Ali chegando, na segunda metade do século, foi comprado por um agricultor, deram-lhe um "manto de estopa com o qual eu deveria trabalhar como escravo", e puseram-no para trabalhar com dez escravos europeus e dezoito africanos. Ressaltando o terror da sentença, ele disse que "teria preferido morrer a ir" para a América. Por sua vez, a serva foi "velhacamente trepanada" por um espírito e, da mesma forma, mandada para a Virgínia, onde padeceu anos de "tristeza, dor e infortúnio". Vestia-se de trapos, dormia em cama de palha, só bebia água e comia mal, sem carne. Rachava lenha ("O machado e a enxada/ Forjaram minha ruína") e tirava água ("A água da fonte/ Eu trazia sobre a cabeça"), agüentando o tempo todo os abusos de "minha Senhora". Não havia "descanso que eu possa ter/ Enquanto for escrava neste lugar".[38]

Em 1609, o autor de *Nova Britannia*, que via o projeto de colonização como algo que "excedia em muito" os feitos heróicos de Hércules, explicou as conexões entre os despossuídos, o novo código penal e o surgimento de um novo modo de produção: "Duas coisas são essenciais: gente para construir a colônia e dinheiro. [...] Para a primeira tarefa, não há como duvidar, nossa terra tem pessoas ociosas de sobra, que não tendo um trabalho para aliviar sua miséria for-

migam em práticas lascivas e maliciosas, de sorte que, ou encontramos uma forma de empregá-las, ou vamos precisar em breve de mais prisões e de corretivos para as más condições em que vivem". Em 1617 a política da classe dominante era embarcar os espoliados para vastos mercados de trabalho, e variados tipos de tráfico de escravos desenvolveram-se para atender e expandir a política. Assim começou o que mais tarde seria chamado de Travessia do Meio. O terror era útil; de fato, era um mecanismo do mercado de trabalho de rachadores de lenha e tiradores de água. Eles tinham sido desenraizados. Essa foi a terceira invalidez do terror.[39]

O ESPECTRO DE HÉRCULES

Se alguns usavam o conceito bíblico de "rachadores de lenha e tiradores de água" para dar forma ao informe, outros viam a classe amorfa como uma hidra de muitas cabeças e invocavam Hércules para aterrorizar e destruir a besta, especialmente nas circunstâncias revolucionárias da década de 1640, quando a classe incipiente começou a descobrir novas maneiras de organizar-se. Paradoxalmente, os piores lugares de opressão e terror ofereciam oportunidades de colaboração. Por exemplo, a prisão, como o naufrágio, era uma espécie de nivelador, em que o protestante radical, o tratante robusto, o artesão excedente, o católico não conformista, o irlandês indomável, o plebeu das terras comunais e o batedor de carteiras estavam praticamente na mesma condição. Em Westminster Gatehouse, Lovelace escreveu estas palavras em 1642: "Paredes de pedra não fazem uma prisão, nem barras de ferro uma jaula". E. D. Pendry, historiador das prisões elisabetanas, afirma que a onda de motins nas prisões na segunda década do século XVII foi provocada menos pela deterioração das condições do que pelo encontro de heréticos e ladrões, ou de prisioneiros políticos e prisioneiros comuns.[40] Martin Markall, o sacristão de Bridewell, ressaltava a associação de delinqüentes terrestres, como rebeldes irlandeses, ciganos e assaltantes noturnos, com os marítimos, como marujos e piratas. O inglês, o latim e o holandês eram as línguas de comunicação na prisão.[41] A prisão, como o navio e a fábrica, organizava grande número de pessoas para fins de exploração, mas era incapaz de impedir que os prisioneiros se organizassem contra a exploração. Rachadores de lenha e tiradores de água ajudaram a iniciar a Revolução Inglesa. Se voltarmos agora à teoria de Bacon sobre a mons-

truosidade, veremos que essa "guerra santa" foi, de fato, uma campanha de extirpação e genocídio. Para entender suas prescrições assassinas de 1622, precisamos segurar as sete cabeças de sua hidra à "luz satânica" da história-de-baixo-para-cima. O "sábio" da revolução científica deu voz original ao grito de Conrad no Congo em 1897: "Exterminem todos os brutos".

O primeiro alvo da guerra santa foi Caliban. Bacon chamava-o de antilhano, denominação que serviria para qualquer nativo americano, fosse no Caribe ou nas Américas do Norte, Central e do Sul, e especialmente para qualquer grupo que ousasse, como os caribes, resistir à invasão européia. Os povos nativos das Américas estavam fora da lei de Deus e da natureza, segundo Bacon, devido à sua nudez, ao seu analfabetismo e ignorância da arte de montar ("achando que cavalos comiam suas rédeas e que letras falavam"), e ao fato de "comerem homens". Havia muito os imperialistas usavam acusações de canibalismo para justificar a expropriação (apesar de eles próprios serem, é claro, os canibais: muita gente das classes superiores bebia "múmia" medicinal, preparada com cadáveres humanos e, segundo a crença, especialmente poderosa quando feita de enforcados e líbios).[42] Bacon explicou que "povos selvagens e rudes são como quadrúpedes e pássaros, *ferae naturae* cuja propriedade se transfere com a posse e pertence ao ocupante". Ele escreveu essas palavras logo depois do ataque de Powhatans na colônia da Virgínia em 1622, no qual 347 colonos europeus (quase um quarto da população) foram mortos. Em *An Advertisement Touching an Holy War*, Bacon deu à Companhia da Virgínia e a outros colonizadores algo mais duradouro do que a vingança: uma teoria do genocídio.

Uma segunda categoria de pessoas que poderiam ser exterminadas eram os cananeus, homens e mulheres que perderam a terra para os israelitas — em resumo, plebeus despossuídos. Isso incluiria os milhares de despossuídos na Inglaterra, os rudes irlandeses além da divisa e os africanos. Bacon queria trabalhadores para as colônias — "gente trabalhadora de todo tipo [que] estará continuamente trabalhando, sem perda de tempo" — e esperava que eles fossem disponibilizados pelo cercamento, pelas guerras de atrito na Irlanda (onde o plano era "queimar o milho, matar o gado e provocar a fome", como Spenser pretendia) e pelo tráfico de escravos.[43] Posteriormente, William Petty calcularia que cerca de 504 mil irlandeses morreram entre 1641 e 1652, "dizimados pela espada, pela praga, pela fome, pela necessidade e pelo desterro". Thomas Morton viu uma *New English Canaan, or New Canaan* em Massachusetts, para citar

o título de seu livro de 1637, mas defendia a aquisição de terra pelo comércio cooperativo com os nativos americanos. Elogiou as parteiras, os feiticeiros e os costumes da terra. Seus seguidores, servos e fugitivos de diversas línguas e cores, levantavam o poste para as celebrações de maio e aderiam às danças rituais, provocando a ira dos puritanos, cuja atitude em relação à sensualidade da cultura popular era similar à de Bacon. O arquiteto do império queria cananeus — rachadores de lenha e tiradores de água sem fronteiras — para as colônias; de fato, os africanos já trabalhavam na Virgínia. Mas essa gente não tinha lugar na sua sociedade ideal, como explicou em *New Atlantis* (1627). Aqui Bacon imaginou uma futura nação casta, a "virgem do mundo", e contrastou seu sonho patriarcal com o "Espírito de Fornicação" representado por um "pequeno etíope feio e imundo".[44]

Uma terceira "multidão", ou "enxame", de pessoas que mereciam ser extintas era a dos piratas, "inimigos comuns da sociedade humana". Ao selecionar esse inimigo, Bacon reconhecia os corsários do norte da África, que durante o reino de Jaime I, e depois, atacaram não apenas navios ingleses (tomando quase quinhentos navios de 1609 a 1616) mas também a costa da Inglaterra e da Irlanda em incursões de captura de escravos. Os homens que eles capturavam em navios, num total calculado em 20 mil na década de 1620, ajudaram a extrair as pedras para os portos da Barbária. Marujos norte-europeus, entre eles ingleses e irlandeses, não foram capturados, mas desertaram, passando para o lado dos piratas argelinos — "viravam turcos", como se dizia — levando habilidade, tecnologia (o "navio redondo", por exemplo) e experiência para a comunidade poliglota dos piratas mediterrâneos. Entre os renegados estavam Henry Chandler (mais tarde Ramadan Raïs), ex-trabalhador das fazendas de Somerset; Peter Easton, que comandou quarenta navios em 1611; e John Ward, nascido "fedelho de um pobre pescador" em Faversham, Kent, que encabeçou um motim em 1603, roubou um navio, rebatizou-o de *Little John* e pôs-se a piratear. O porto pirata de Sallé, escreveu padre Dan, o primeiro historiador europeu dos corsários, foi assim "transformado [...] numa república", combinação cultural de hereges e extremistas religiosos (metodistas e sufis). Bacon queria erradicar o "receptáculo e mansão" dos piratas em Argel.[45]

A quarta classe a ser destruída, segundo Bacon, era formada por caminheiros, de salteadores de estradas a pequenos ladrões, a mesma gente que Hércules matara ao libertar sua terra da opressão. Sua existência está registrada nos panfletos sobre vigaristas de Thomas Dekker e Robert Greene. Dekker advertia: "O

tipo abrâmico é um vigarista robusto [...] um rosto que olha fixamente como um sarraceno. [...] Esses que andam acima e abaixo pelo país são mais terríveis para as mulheres e crianças do que o bicho-papão, o ogro, ou qualquer outro duende". Aí está uma descrição inicial daquilo que, desde então, tem sido chamado de *lumpenproletariat*, lazarone, ou classe baixa. Nos glossários de gíria ou conversa de ladrões temos uma verdadeira lista de personagens da pirataria terrestre, todos aqueles que rejeitavam o trabalho assalariado: abraham-men, palliards, clapperdudgeons, whipjacks, dummererers, files, dunakers, cursitors, Roberds-men, swadlers, prigs, anglers, fraters, rufflers, bawdy-baskets, autem-morts, walking morts, doxies, e dells, nomes que se referem a tipos especiais de ladrões, vagabundos, prostitutas, cada qual com sua característica, sua peculiaridade. À frente de todos estava o chefe de bando, espécie sobre a qual Thomas Harman, o nobre rural de Kent, escreveu: "Dessa confusa ralé de patifes, alguns são criados, artífices e trabalhadores. Esses não se empenham em ganhar o pão com o suor do rosto, mas rejeitam todo esforço e vagueiam, à sua maneira perversa, pela maioria dos condados deste reino".[46]

O quinto grupo era o dos assassinos. Os reis Stuart viviam em constante pavor de ser assassinados. Como procurador-geral, Francis Bacon interrogou Edmund Peachman, velho clérigo em cuja casa fora achado um sermão prevendo uma rebelião do povo e a morte do rei. Não se descobriu nenhum complô, apesar de ele ter sido "examinado antes da tortura, durante a tortura, entre torturas e depois da tortura".[47] John Webster escreveu uma peça sobre um general romano que não pagava a suas tropas, clara referência ao favorito do rei, Buckingham, morto por um marinheiro furioso que não tinha recebido seu pagamento, em 1625.[48] Um dia o general, Appius, desperta no povo temor reverencial, no dia seguinte está na cadeia, preso a grilhões:

> *O mundo não é mais o mesmo. Todas as maldições*
> *Se apossam da multidão de cabeça de hidra,*
> *Que só se embasbaca com a novidade!*
> *Ó, quem confiaria nessa gente?**

* The world is chang'd now. All damnation/ Seize on the Hydra-headed multitude,/ That only gape for innovation!/ O who would trust a people?

Os tiranicídios dos primeiros Stuarts (Buckingham em 1625 e Charles Stuart em 1649) indicam o perigo insurrecional da disputa pelo poder do Estado travada por cortesãos e republicanos — sórdida situação, que Bacon conhecia bem.[49]

O sexto grupo sugerido para extirpação era outro inimigo coletivo de Hércules, o grupo das amazonas, entre as quais o "governo dos negócios públicos e privados, e a própria milícia, eram confiados a mulheres". Mulheres armadas com freqüência comandaram distúrbios populares no tempo de Bacon. A rainha pirata irlandesa Grace O'Malley, "parteira de todas as rebeliões num período de quarenta anos", comandou seguidores heterogêneos de diferentes clãs e aterrorizou comerciantes em toda parte até morrer, em 1603. Em 1607, "capitã Dorothy" comandou 37 mulheres armadas de facas e pedras contra os cercamentos de Kirby Malzeard, no Terço Setentrional de Yorkshire. Bacon sabia dessa disputa, pois, como lorde chanceler, dez anos depois observaria que a "Lei do Porrete" prevaleceu. Mulheres armadas também encabeçaram motins por alimento: em 1595 tomando milho em Wye, em 1605 marchando sobre os portos de Medway para impedir a exportação de grãos, e em 1608 chegando a subir a bordo de navios cargueiros em Southampton para que a carga não fosse despachada. Durante o Levante Ocidental (1629-31), as mulheres mais uma vez chefiaram motins por alimento, dessa vez em Berkshire e Essex. Em 1626, o tribunal Star Chamber instaurou processo contra mulheres que tinham ameaçado destruir os cercamentos de terra nas florestas de Gillingham (Wiltshire). "Certo número de mulheres ignorantes" derrubou cercados em 1628. Na Floresta de Braydon, amotinados do sexo masculino que se disfarçavam de mulheres eram apelidados de "Lady Skimington".[50]

O último e talvez mais perigoso grupo contra o qual uma guerra santa deveria ser travada era o dos anabatistas, que na Münster do século XVI sustentara que "todas as coisas são legais, não em virtude de leis ou regras, mas dos secretos e variáveis movimentos e instintos do espírito; isto não é, de fato, nenhum país, nenhum povo, nenhum feudo, que Deus conheça".[51] Eis aí o espectro do comunismo! E Bacon queria "eliminá-los da face da Terra". Como procurador-geral em 1615, Bacon condenou à morte John Owen, cujos escritos qualificou de anabatistas, inclinados à "humilhação de magistrados" e a prenderem "reis em correntes e seus nobres em grilhões de ferro". Um dos inimigos de Bacon era Robert Browne, defensor das igrejas congregacionais governadas de baixo

para cima, por consentimento mútuo, e não de cima para baixo, pelos mais velhos, pelo rei ou pelo país, e organizadas segundo os princípios do debate, da disputa, do protesto e do interrogatório dentro da lei. Browne influenciara diretamente Stephan Hopkins, que chefiou a resistência nas Bermudas em 1609. A teoria de auto-organização de Browne tinha implicações revolucionárias, com sua recomendação de pactos democráticos. Anteriormente, Thomas Nashe escrevera sobre a repressão aos anabatistas na revolta camponesa alemã: "O que você apontaria de mais tocante nessa tragédia? Fale rápido. [...] Como John Leyden morreu, é isso? Ele morreu como um cão, foi enforcado e ainda pagaram pela corda. Pois seus companheiros o perturbam? Eles perturbaram alguns homens antes, pois foram todos mortos, e nenhum escapou, nem mesmo um para contar a história do arco-íris".[52] Em seu trabalho de torturador (em 1619 ele esticou um mestre-escola, Samuel Peacock, na roda, até a vítima desmaiar), Bacon talvez se entregasse a vaidade parecida, acreditando que "a história do arco-íris" pudesse ser extirpada. Por isso usou Hércules e a hidra para sugerir uma expansão e intensificação do terror de Estado.

A teoria baconiana da monstruosidade e do terror foi posta em prática em meados do século XVII por Thomas Edwards, que estudou as heresias da Inglaterra revolucionária e publicou *Gangraena: Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this Time*, [Gangrena: catálogo e descoberta de muitos dos erros, heresias, blasfêmias e práticas perniciosas dos sectários desta época] em três volumes, em 1646. Edwards catalogou 176 heresias diferentes no volume I, 23 no volume II, e 53 no volume III, num total de 252. Na dedicatória, descreve sua luta contra "o monstro de três corpos, *Gerião*, e *Cérbero*, de três cabeças", e "aquela *hidra* também, pronta para se erguer no lugar deles". No começo do volume II, ele notou que "enquanto eu escrevia esta resposta, e até acabara de escrevê-la, atacando esse Cérbero de três cabeças, novas cabeças daquela monstruosa hidra do sectarismo brotaram". As cabeças da hidra de Bacon saltam e dão o bote na obra de Edwards, na forma de extremistas religiosos, indígenas americanos, africanos, plebeus, marinheiros e mulheres.

Os "anabatistas" denunciados por Bacon tinham se multiplicado na geração subseqüente, representando um desafio revolucionário nas décadas de 1640 e 1650 e fazendo homens como Edwards se lançarem ao trabalho. Alguns desses heréticos, explicou Edwards, tinham preferência pelo comunismo, afir-

mando que "todos os homens são cidadãos por direito" e que "toda a terra é dos santos, e deveria haver uma comunidade de bens, e os santos deveriam partilhar as terras e as propriedades dos cavalheiros, e dos ricos". Uma crença associada a essa era a noção milenária de que Cristo reinaria visivelmente por mil anos, humilhando todos os opressores, enquanto os cristãos viveriam numa delícia terrestre (apesar de aparentemente ninguém saber a partir de quando se deveria calcular o milênio!). Muitos anabatistas eram também antinomianos e acreditavam que a "[lei] moral não tinha utilidade alguma para os crentes", que o Antigo Testamento não estava vinculado aos eleitos de Deus, e que a fé e a consciência tinham prioridade sobre as boas obras e a autoridade legalmente constituída. Na realidade, alguns afirmavam que era "ilegal, para um cristão, ser um magistrado", enquanto outros achavam que o governo secular era, em si, uma forma de opressão. O ceticismo com relação às regras, aos decretos e aos rituais era abundante, assim como as revelações e as visões. Alguns extremistas religiosos asseguravam que "o corpo do povo comum é o Soberano Terrestre".

Como Bacon, Edwards adotou uma perspectiva internacional sobre o assunto, comentando que muitas heresias tinham sido propagadas por pessoas "expulsas de outros países". Condenava os numerosos extremistas espirituais da Nova Inglaterra:

> Quantos banidos da *Nova Inglaterra* por causa do seu antinomianismo, anabatismo etc. vieram para cá e aqui publicaram Livros para divulgar seus Erros, e pregaram, livremente, aqui e ali; de modo que a pobre *Inglaterra* tem de assimilar tal gente, que como vômito foi expulsa da boca de outras Igrejas, e se transforma na praia e cloaca comum para receber a imundície das Heresias e Erros de toda parte; o que se disse do Exército de *Aníbal*, que era *colluvies omnium gentium*, pode ser dito de nós, a respeito de todo tipo de seitas e de sectários, *Anglia colluvies omnium errorum & sectarum*.

O núcleo do exército de Aníbal era africano, e, com efeito, o continente para onde afluíam os traficantes ingleses de escravos na década de 1640 nunca estava muito longe do pensamento de Edwards. Edwards achava que muitas heresias da Inglaterra no século XVII eram variações das heresias norte-africanas do começo do cristianismo, como as dos donatistas.[53] Escreveu ele: "O erro, se cede-

Página de título de Heresiography, *de Ephraim Pagitt, 1654. Com autorização da Houghton Library, Harvard University.*

mos a ele, não tem limites, é um buraco sem fundo, ninguém sabe dizer até onde iria a *Inglaterra*, mas, como a *África*, diariamente daria à luz monstros".

Quando Edwards dedicou particular desprezo aos monstros "peludos, ásperos e selvagens homens vermelhos", Caliban reapareceu na Inglaterra revolucionária, como o fez, mais genericamente, a América nativa. Quase na mesma veia, o editor de um livro jornalístico inglês informou, em abril de 1649, sobre o que disseram dois "índios selvagens" na corte francesa:

> [Um índio] observou duas coisas que o deixaram pasmo. Uma delas é que tantos homens galantes, aparentemente dotados de espírito firme e generoso, ficassem expostos e sujeitos à vontade e ao prazer de uma Criança [Luís XIV]. A outra é que alguns na Cidade usassem roupas muito ricas e caras, e outros de tão pobres estivessem prestes a morrer de fome; que ele os considerava a todos iguais na balança da natureza, e que uns não deveriam ser enaltecidos em detrimento de outros.

O editor denunciou os nativos como "dois pagãos *levelers*".[54] Nas Américas, o medo de ataques indígenas e de revoltas de escravos andava de mãos dadas com o medo do "familismo [doutrina da seita do século XVI chamada a Família do Amor], do anabatismo ou do antinomianismo", e a hidra de muitas cabeças resumia a ameaça numa poderosa figura de retórica.[55] Edwards escreveu que John Calvin, que atacou a heresia católica, assim como as heresias de libertinos e anabatistas, era um "Hércules cristão, derrotando tantos monstros".

As amazonas de Bacon também ganharam vida no relato de Edwards, na heresia segundo a qual "está de acordo com a lei as mulheres pregarem, e por que não o fariam, sendo tão dotadas quanto os homens?". Igualmente ameaçadoras eram as mulheres que consideravam ilegal "ouvir qualquer homem pregar, publicamente, ou em particular". Plebeus despossuídos e piratas terrestres eram, com toda a probabilidade, os que expressavam a heresia "do jubileu", segundo a qual Cristo veio ao mundo para pregar a redenção dos cativos (na prisão), ou a crítica da pena de morte: "Deus não enforca primeiro e pergunta depois". Outros hereges se opunham completamente à estratégia de guerra de Bacon, santa ou não santa, insistindo "em que é contra a lei agradecer vitórias, pois é um homem matando outro homem" — em que, em resumo, "é contra a lei pegar em armas, ou matar outro homem". Mais especificamente, um "cidadão pio" disse a Edwards ter ouvido "um grande sectário, que pertence ao Exército, dizer, a propósito da *Irlanda*, que ele duvidava, assim como muitos outros no Exército, se era legal lutar contra os *irlandeses*; e que o país era deles, assim como a *Inglaterra* era nossa".

Bacon, em suma, abordou a hidra de cima para baixo, identificando temas a ser tratados: enxames, cardumes e ralé, como chamava a multidão. Uma geração depois, Edwards abordou o monstro de baixo para cima, reativamente, onde ele formava igrejas pactuadas, regimentos politizados do Exér-

cito, comunas rurais e multidões amotinadas. Os plebeus, os vagabundos, os soldados e marinheiros, os servos e escravos, os homens e mulheres independentes, os rachadores de lenha e tiradores de água — todos esses novos e numerosos escravos — vinham de longe, e continuavam viajando para pregar, interromper, declamar, blasonar e se organizarem. Edwards refletia: "Como é que pessoas expulsas de outros países por causa de seus erros não só vivem aqui mas se reúnem em igrejas, apregoando publicamente suas opiniões? Que enxames há por aí de pregadores ignorantes e mecânicos, sim, mulheres e meninos pregadores! Quantas reuniões de sectários nesta Cidade, pelo menos onze numa Freguesia!". Do outro lado do oceano, nas Bermudas, em 1640, uma mulata de oito anos chamada Sarah Layfield foi conduzida ao tribunal sob a acusação de pronunciar "palavras tolas e perigosas com relação à pessoa da majestade do Rei".[56]

Nos Dias de Dezembro de 1641, a multidão de Londres, ou a ralé, se reuniu tumultuosamente em Whitehall e Westminster, em apoio aos radicais da Câmara dos Comuns, cujas opiniões sobre liberdade e restrições ao poder real foram relacionadas na Grande Reivindicação, publicada no mesmo mês. O rei os denunciou como uma "multidão de Brownistas, anabatistas e outros sectários". Dois vereadores de Londres foram acusados de planejar o tumulto: dizia-se que tinham "ido de casa em casa e levado essa cabeça de hidra a Westminster, e posto em suas bocas para que gritasse 'Nada de bispos, nada de lordes católicos'". A hidra, composta de marinheiros, mecânicos, barqueiros, aprendizes, os inferiores e humildes — ou, dito de outra forma, o proletariado urbano revolucionário —, agora agia independentemente.[57] Thomas Hobbes, antigo secretário de Francis Bacon, observou atentamente essas novas formas de poder organizado quando, por exemplo, marinheiros e aprendizes usavam os instrumentos da guerra de rua (um porrete, um mosquete, um remo, um tridente, uma podadeira) para abrir as prisões em 1º de maio de 1640 — e observou, também, a incapacidade do rei de controlá-los pelo meio usual, o dinheiro. Vem daí a interpretação da hidra segundo Hobbes:

> B. Você leu que quando Hércules em luta contra a hidra decepou qualquer de suas muitas cabeças outras duas surgiram para substituí-la; e, apesar disso, ele acabou decepando-as todas.

O levante de aprendizes e marinheiros, 1º de maio de 1640.
Thomason Tracts E116/49. Com autorização da British Library.

> A. A história é contada falsamente. Pois Hércules de início não decepou aquelas cabeças, mas subornou-as; e quando viu que não adiantava decepou-as e alcançou a vitória.

O rei não "alcançaria a vitória" final porque, como disseram alguns, não usou a violência e o terror em dose suficiente contra a hidra. Stratford aconselhou o enforcamento de vereadores que se recusaram a emprestar dinheiro a Charles; em vez disso, dois jovens sediciosos foram enforcados, um deles depois de ser torturado na roda, a última vez que esse instrumento foi usado na Inglaterra.[58] Depois que Charles I foi decapitado em Whitehall em 30 de janeiro de 1649, Anthony Ascham escreveu *Of the Confusions and Revolutions in Government* (1649), lembrando a todos a necessidade de um novo Hércules "para domar os Monstros". Assim foi definido o papel de Oliver Cromwell e da burguesia revolucionária. Sua tarefa era transformar novamente a hidra de muitas cabeças em rachadores de lenha e tiradores de água.

3. "Uma criada negra chamada Francis"

Sim, naquele dia virá a ti um dos fugitivos que, conseguindo escapar, trará a notícia. Naquele dia se abrirá a tua boca, para falar ao fugitivo. Então voltarás a falar e não continuarás mudo.

Ezequiel 24,26-7

Até sobre os escravos e sobre as escravas,
naqueles dias, derramarei o meu espírito.

Joel 3,2

Se a primeira mulher que Deus criou foi forte o bastante para sozinha virar o mundo de ponta-cabeça, todas essas, juntas, deveriam ser capazes de virá-lo de volta, e colocá-lo na posição correta.

Sojourner Truth (1851)

A Revolução Inglesa irrompeu em 1640. De início, o conflito parecia travar-se entre os reinos de Escócia, Irlanda e Inglaterra, uma disputa sobre predomínio regional e submissão religiosa. Não demorou muito, entretanto, para que o Parlamento impusesse seus direitos e poderes contra a autoridade pessoal e absoluta de Charles I, apresentando a divisa "nenhuma taxação sem representação" e ampliando o decreto de habeas corpus como instrumento de liberdade individual contra prisões arbitrárias. A guerra civil lançou o rei (Cavaliers, partidários de Charles I) contra o Parlamento (Roundheads, puritanos). A criação do Novo Exército Modelo, em 1645, levou a uma série de vitórias militares do lado parlamentar. Os revolucionários, cada vez mais bem-sucedidos, acabaram com a censura à imprensa, aboliram tribunais repressores como a Star Chamber (onde Bacon tinha mandado), e executaram Charles I, por decapitação, em janeiro de 1649. Depois dissolveram a Monarquia e a Câmara dos Lordes e proclamaram a República.

Oliver Cromwell e os militantes puritanos comandavam as forças revolucionárias. Os comerciantes atlânticos, a pequena nobreza e os industriais nascentes que tendiam a apoiar Cromwell obtiveram lucros com as mudanças econômicas encorajadas pelo Estado. As Leis de Navegação protegeram o comércio e a Marinha Mercante da Inglaterra; o cercamento de terras para a agricultura privatizou a propriedade; a legislação industrial livrou a produção das restrições paternalistas sobre lucro abusivo; e alterações financeiras no mercado de ações e na dívida consolidada fomentaram o capitalismo especulativo. Comerciantes ingleses mudaram-se resolutamente para o ramo do tráfico de escravos quando as *plantations* de açúcar, importadas do Brasil, expandiram-se pelas Antilhas. Ao fazerem sua revolução, Cromwell e os donos de propriedades, seus aliados, precisaram contar com a ajuda das vozes radicais da hidra de muitas cabeças — os *Levelers* e os *Diggers*, os soldados e marinheiros, os amotinados urbanos e os plebeus rurais —, que mostraram ter programa próprio. Christopher Hill resumiu a era revolucionária definindo-a como "uma grande subversão, indagação, reavaliação de tudo na Inglaterra"; H. N. Brailsford declarou simplesmente: "O que estava em jogo era a posse da Inglaterra".[1] As idéias dos radicais acabariam sufocadas por Cromwell e sua casta, mas foram, apesar disso, formativas, em sua época e posteriormente.[2]

Algumas das noções mais revolucionárias daquele tempo talvez possam ser mais bem ilustradas por um texto extraordinário sobre uma mulher chamada Francis, uma "criada negra" que, como membro de uma congregação religiosa radical na Bristol da década de 1640, ofereceu liderança especialmente às mulheres de sua congregação. O texto foi escrito por um presbítero da igreja, Edward Terrill, o que significa que a nossa história não pode ser simplesmente sobre Francis; deve ser, necessariamente, a história de quem narra sua história. Ela era negra; ele era branco. Ela, mulher; ele, homem. Ela, irmã da congregação;

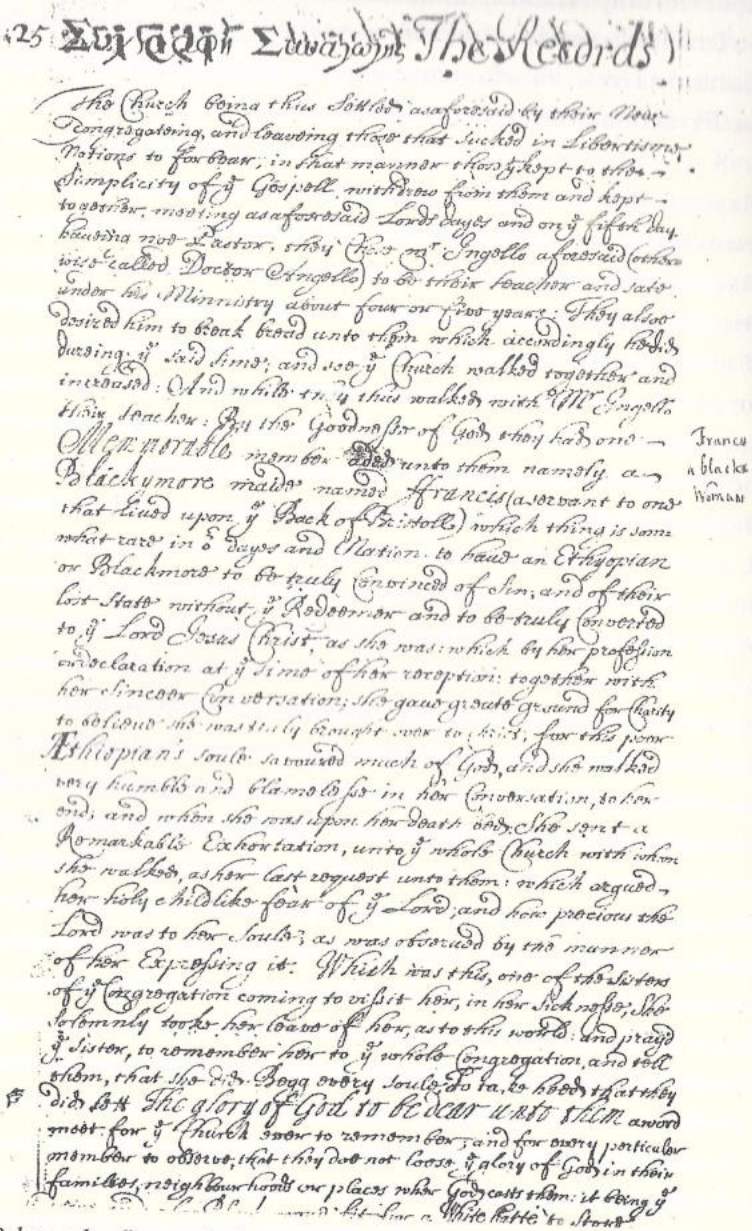
ele, presbítero da igreja. Ela, criada; ele, senhor. Sublinhando essas oposições familiares havia uma antinomia básica: ela viveu e morreu durante a revolução da década de 1640, e ele atingiu a maioridade na década de 1640, mas amadureceu na contra-revolução depois da década de 1660. A história de Francis e de Terrill ajuda a esclarecer as dinâmicas de raça, classe e gênero na Revolução Inglesa e a mostrar como as vozes radicais foram finalmente silenciadas.[3] O desfecho da Revolução Inglesa poderia ter sido dramaticamente alterado: as terras comunais poderiam ter sido preservadas; outros valores que não os da sociedade de mercado e da produção de bens poderiam ter triunfado; o trabalho poderia não ter sido visto como condição da salvação humana; o patriarcado na família poderia não ter sido salvo, nem o trabalho da mulher desvalorizado; a tortura e o terror poderiam não ter sobrevivido na lei e em sua prática; as assembléias populares poderiam ter proliferado e se tornado abertas; a subsistência coletiva, e não a acumulação individual, poderia ter-se tornado a base da atividade econômica; e as divisões entre senhores e escravos poderiam ter sido abolidas.

Edward Terrill era apenas um menino quando as guerras revolucionárias explodiram. Nascido em Almondsburry em 1634, mudou-se para Bristol em 1640 e tornou-se aprendiz de amanuense em 1645. Foi "convencido" por uma experiência religiosa em 1654 e batizado, por imersão, em 1658. Em parceria com Thomas Ellis, negociante de açúcar que dava apoio financeiro à igreja de Broadmead, Terrill progrediu, e logo chegou a presbítero. Enquanto isso, o rei, agora Charles II, foi reconduzido ao trono em 1660, e seguiu-se um período de repressão. Terrill e a igreja batista de Broadmead (como passou a ser chamada depois da Restauração) sofreram com a Lei das Sociedades por Ações (1661), a Lei de Uniformidade (1662) e a Lei do Teste (1673), que exigiam que todos os funcionários da cidade, todos os ministros religiosos e todos os funcionários do governo fossem informantes da Igreja da Inglaterra; sofreram mais ainda com a Lei do Conventículo (1664), proibindo o culto não conformista mesmo em residências particulares, e a Lei das Cinco Milhas (1665), proibindo ministros não conformistas de viverem num raio de cinco milhas de qualquer cidade.[4]

Nessa época de sofrimento e perseguição, Terrill começou prudentemente a escrever o que se tornaria conhecido como "caderno de rascunho", subseqüentemente publicado com o título de *The Records of a Church of Christ in Broadmead, Bristol, 1640-1687*, coleção compilada entre 1672 e 1678.[5] A narrativa é um documento composto, que inclui história oral registrada por Terrill em conversas com Dorothy Hazzard, fundadora da congregação à qual pertenciam Francis e Terrill, seleções de outro caderno que não chegou até nós e, finalmente, a própria história reescrita pelo autor, motivado pela repressão da Restauração.[6] Eis o que Terrill tinha a dizer sobre Francis:

> Pela graça de Deus eles tiveram um **Memorável** membro entre eles, ou seja, uma **Criada negra** chamada **Francis** (empregada de alguém que vivia em Back of Bristol), coisa um tanto rara em nossa época e em nosso País, ter uma Etíope ou Negra africana verdadeiramente Convencida do Pecado; e do seu Estado de perdição sem o Salvador e de realmente se Converter a nosso Senhor Jesus Cristo, como ela o foi: por professar ou declarar na época de sua recepção: juntamente com sua Sincera Conversação; ela deu muitos motivos para a Caridade acreditar que ela foi realmente trazida por Cristo, pois essa pobre alma **etíope** saboreou muito de Deus, e andava muito humilde e era imaculada em suas palavras; e quando estava no leito de morte: ela Enviou uma Notável Exortação para a sagrada igreja com quem andava, como seu último pedido a eles: que apresentava seu sagrado e infantil temor do Senhor; e como o Senhor era precioso para sua Alma; como se podia observar pela sua forma de Expressá-lo. Que foi assim, uma das Irmãs da Congregação indo visitá-la, em sua Doença, ela solenemente despediu-se dela, como deste mundo; e suplicou à Irmã que a lembrasse para toda a Congregação, e lhes dissesse que ela Suplicou a todas as almas que deixassem que **A glória de Deus fosse preciosa para elas**, uma palavra para toda a Igreja se lembrar sempre; e para todo membro, em particular, observar, que não percam a glória de Deus em suas famílias, em seus bairros, e nos lugares para onde Deus os enviar: sendo essas as últimas palavras de uma africana antes de morrer, dignas de serem guardadas por um Coração branco. Depois do que, essa etíope entregou o Espírito a Jesus, que a redimiu, e foi Dignamente Sepultada, sendo levada pelos Anciães e os mais notáveis — Irmãos da Congregação (homens Devotos carregando-a) para o seu túmulo, onde ela deverá descansar até que nosso Senhor chegue trazendo todos os Santos. Como isso em nossos dias podemos ver, na Prática, que as Escrituras estão certas, οὐχ ἔστ προσω πολήπτης ὁ Θεὸς. Ἀλλὰ ἐν παντὶ ἔθνει ou seja, que Deus não é respeitador de faces: Mas está em todas as nações etc., Atos 10,34-5.

Isso foi tudo que Terrill escreveu sobre Francis — um fragmento, a bem dizer. A ausência de mais informações significa que não podemos tratá-la de



Relato sobre "uma criada negra chamada Francis", de Edward Terrill. "Registros de uma Igreja de Cristo em Broadmead, Bristol, 1640-1687". Igreja de Broadmead, Bristol.

forma convencionalmente biográfica. Resta, no entanto, a alternativa de examiná-la no contexto de um conjunto de relações sociais, quatro das quais se apresentam como formativas. Ela foi "empregada doméstica" numa época em que o termo sugeria rachadora de lenha e tiradora de água, tanto com relação às tarefas específicas do emprego que desempenhava como na baixa e indefesa situação social que lhe foi designada. Era uma "*blackymore*", com as conotações sociais e religiosas de colonialismo que tinha a palavra. Era irmã numa congregação recentemente organizada por e para mulheres. Era uma batista dada à liberdade e a noções similares, num momento da história que precedeu à formação de discretas congregações eclesiásticas.

EMPREGADA DOMÉSTICA, "BLACKYMORE", IRMÃ E BATISTA

Como empregada doméstica, Francis fazia parte daquela que provavelmente era a maior categoria profissional de sua época. Trabalhadores agrícolas eram empregados domésticos, como o eram os produtores domésticos nos múltiplos trabalhos manuais e os trabalhadores das *plantations* nas colônias. Francis, no entanto, era um tipo especial de empregada: uma criada. As tarefas de criada poderiam incluir cozinhar, lavar, apanhar combustível, carregar água, cuidar dos doentes ou confortar os aflitos, dependendo de a criada ser camareira, cozinheira, arrumadeira, pau para toda obra, ou lavadeira de pratos.[7] A família patriarcal, modelo do poder das guildas e dos reis, dependia desses serviços. Mas no século XVII a profissão sofreu mudanças com o surgimento do capitalismo. Empregados domésticos foram deliberadamente excluídos das propostas de franquias democráticas, e nas cidades sua posição decaiu, pois a função se tornou cada vez mais polarizada e feminizada.[8] "O emprego de criado é um estado de sujeição, fundado em parte na maldição de Deus contra o pecado e em parte na Constituição civil; é uma condição miserável", escreveu um erudito de Cambridge chamado Paul Bayne, em 1643, num tratado de mil páginas sobre a justificação religiosa desse tipo de serviço. Sua base era a obediência: "Eu digo a alguém vai e ele vai, venha e ele vem, faça isso e ele faz".[9] O estudioso comentou que não se pode contar com a obediência perpétua, pois, uma vez desempregados, os criados tentariam enfrentar os patrões e, se pudessem, cortar-lhes a garganta. Chamemos Francis de proletária: ela não era dona de nenhum meio de

produção, e o pagamento do seu trabalho era ambíguo. Recebia por ano e, fora isso, vivia de gorjetas e gratificações, ou direitos consuetudinários a itens da casa, prática essa denunciada por Paine como "tirar os pombos de seu dono e dá-los a seus carcereiros". Contrariando a opinião da classe dominante sobre a baixeza do serviço doméstico, uma animada tradição espiritual surgiu entre os empregados domésticos — um raio de luz capturado pela professora Nell Painter em sua descrição das "despercebidas mulheres santas [...] que executam trabalho doméstico".[10]

Francis, como outras empregadas, era portanto pobre, o que a congregação de Bristol compreendia. Na realidade, o texto de Terrill reflete, indiretamente, discussões dentro da congregação sobre a pobreza de Francis. A insegurança econômica da década de 1640 tornou atraente para os pobres a promessa de ajuda material das igrejas independentes, mas a supressão de conventículos (a pretexto de que as reuniões protestantes eram heréticas e ilegais) durante a Restauração, época em que Terrill escrevia, dificultou o cumprimento dessas obrigações. Isso explicaria a ênfase de Terrill na sinceridade ou autenticidade religiosa de Francis, sua insistência em que ela tinha de fato sido atraída para Cristo e estava, de fato, convencida do pecado.

Terrill nos conta que Francis era criada de alguém que vivia em Back of Bristol. Back era um lugar específico, perto do rio Avon, na parte maior da área perto dos cais onde embarcações de águas profundas — incluindo navios negreiros — atracavam. A comparação de mapas da cidade entre 1568 e 1673 revela um intenso desenvolvimento. Back of Bristol pôs Francis na interface do comércio triangular e no meio das notícias humanas dos continentes. Ali as permutas do Atlântico Norte — vozes gaélicas, africanas, americanas, antilhanas e holandesas — devem ter-lhe entrado pelos ouvidos. Seus olhos devem ter espiado os mercados de trabalho de homens, mulheres e crianças; a alma dela, o espírito deles. Bristol era então a terceira maior cidade da Inglaterra (com 12 mil moradores) e o segundo maior porto. Havia uma rica elite mercantil no topo e uma classe de antigos silvícolas e tecelões desempregados que viviam na mais extrema pobreza na base. Em 1640, os negociantes estabelecidos da Sociedade de Aventureiros Mercantes foram desafiados por um grupo de jovens e agressivos revendedores profundamente envolvidos no livre-comércio do Atlântico. Empresários da mão-de-obra tinham transformado o comércio de homens num negócio altamente lucrativo, usando a casa de correção de Bristol desde

1613 como centro de transferência de trabalho forçado para o Caribe. Peter Fryer escreve que os "pequenos especuladores metiam suas fuças na gamela ao lado dos grandes comerciantes". Tendo estabelecido o comércio de mão-de-obra como uma mercadoria transatlântica, os negociantes começaram a migrar para o tráfico de escravos africanos. Isso se tornaria importante fonte de riqueza no fim do século XVII, mas tal fato ainda não estava claro, de modo algum, na década de 1640. Apesar de o governador holandês de Forte Elmina informar que dezenove navios ingleses navegavam pela costa dos escravos entre 1645 e 1647, a dominação inglesa ainda não estava garantida.

O problema imediato do texto de Terrill sobre Francis é que ele a descreve como membro memorável da congregação mas nos oferece poucos motivos para nos lembrarmos dela. Sufoca sua voz no meio do parágrafo, numa citação direta que não chega a dez palavras. Como escriba, Terrill era um mestre da pena, seu meio de expressão; sabia usar as maiúsculas, soletrar, aumentar o tamanho das letras para dar ênfase. Em geral, tais habilidades levavam à profissão de cronista, ou de bancário, e há qualquer coisa dessas profissões em Terrill. A arte de escrever levava a fazer a crônica da Igreja bem como a ganhar dinheiro com o comércio das Antilhas. Nesse texto nota-se como Terrill enfatiza a etnicidade de Francis, mencionando-a seis vezes explicitamente e duas implicitamente. Dá título ao parágrafo, anotando à margem: "Francis, uma Mulher Negra". Escreve *blackamoor* (negro africano do Norte) e *Ethiopian* (etíope) inconsistentemente, deixando-nos a impressão de haver qualquer coisa no assunto que mexia com os nervos do mestre escrivão. De modo que o trecho encerra um mistério: por que a ansiedade?

Outros negros tinham vivido em Bristol antes de Francis. O primeiro de que há registro chamava-se Cattelena e morreu em 1625. Mas o número de habitantes negros na cidade crescia à medida que os traficantes de escravos de Bristol conduziam contingentes cada vez maiores de africanos para Barbados, e devolviam alguns para seus portos de origem. Na época de Francis, "negritude" era palavra que possuía conotações contraditórias. A Bíblia de Genebra (1560) perguntava: "Pode o etíope mudar a sua pele?" (Jeremias 13,23); e explicava que a capa da hipocrisia deveria ser levantada, dessa forma associando negritude com autenticidade divina. O *leveller* Sexby, cujo *Agreement of the People* [Acordo do povo] foi traduzido para o francês, sustentava, nos debates de Putney (onde, como veremos no próximo capítulo, soldados comuns discutiram em 1647 o

futuro da Inglaterra): "Dedicamo-nos a lavar um etíope, a torná-lo branco, o que não conseguiremos. [...] Acho que estamos nos dedicando a estabelecer o poder dos reis, uma parte dele, que Deus destruirá".[11] Com isso ele associa negritude a republicanismo. Diferenças na cor da pele significavam algo mais do que sinceridade ou republicanismo na época em que Terrill escreveu, mas se quisermos compreender por que o assunto provocava ansiedade tão tardiamente, precisamos saber muito mais coisas.

Francis era irmã e "anabatista" num grupo que se formou na década de 1630 em torno de Dorothy Hazzard, costureira que juntou um professor de escrita, um luveiro, um carpinteiro, um camponês, um açougueiro, um ferrador de cavalos e um jovem ministro para juntos adorarem a Deus.[12] Eles se reuniam para "pedir aos berros ao Senhor, dia e noite, que deitasse abaixo os arrogantes prelados da época e as superstições deles". Não permitiam que se fizessem reverências ao ouvir o nome de Jesus; não admitiam ajoelhar-se diante do Sacramento; e eram contra pinturas e imagens idólatras.[13] Também não observavam os dias de festa: Hazzard abria sua loja no Dia do Natal e costurava sentada à luz do dia.[14] Terrill comparou Hazzard a figuras bíblicas como Priscila (romana que arriscou o pescoço por São Paulo), Rute (respigadora que, em troca de sua lealdade, pediu "Posso lhe pedir o favor de não me tratar como se eu fosse apenas uma de suas escravas?") e Débora (que autorizou a resistência dos tiradores de água: "Estai atentos às aclamações dos pastores, à beira dos bebedouros [onde as mulheres tiram água]!" (Juízes 5,11). Hazzard reuniu em torno de si mulheres grávidas necessitadas de assistência, negociantes e trabalhadores, alguns a caminho da Nova Inglaterra em busca da simplicidade e da igualdade dos primeiros cristãos. Juntos formaram um novo convento em 1640, "para que possam, com a força e a ajuda do Senhor, sair do mundo e adorar ao Senhor com mais pureza". Ao chamar Dorothy Hazzard de "um bode à testa do rebanho" (Jeremias 50,8), Terrill reconhecia a liderança feminina.[15]

Quando a guerra começou, Dorothy Hazzard destacou-se entre as duzentas mulheres e meninas que defenderam o Portão de Frome em Bristol do ataque do sobrinho do rei, o príncipe Rupert, que apesar disso acabou capturando a estratégica cidade portuária e seu arsenal real pesadamente fortificado. Hazzard e seus companheiros de viagem espiritual puseram o pé na estrada. De início, buscaram socorro numa igreja galesa comandada por Walter Craddock; depois foram andando para Londres, "num estado de perplexidade, passando

por um Mar Vermelho de sangue das guerras". A assembléia (como se chamavam a si mesmos) era distinta, reunia-se, era pura, era militante, mas (ainda) não era batista. Foi essa a assembléia, ou reunião, da qual Francis participou.

Era uma época incendiária. Craddock exclamou: "O Evangelho passa pelas Montanhas entre Brecknockshire e Monmouthshire, como o fogo em telhado de palha".[16] Em 1644, John Milton escreveu na *Areopagitica*:

> Olhem esta vasta cidade, uma cidade de refúgio, a mansão da liberdade, abarcada e rodeada por sua proteção. A oficina da guerra não tem mais bigornas e martelos para fabricar as chapas e os instrumentos da justiça armada em defesa da verdade sitiada, do que as penas e as cabeças que lá habitam, sentadas à luz das lâmpadas de estudo, refletindo, pesquisando, revolvendo novas noções e idéias para apresentar, com sua homenagem e sua fidelidade, a reforma que se aproxima; outros lendo com a mesma rapidez, experimentando tudo, cedendo à força da razão e da persuasão.

Essas palavras eram expressão das esperanças revolucionárias, do ávido espírito de investigação e da busca militante da verdade que esperavam Francis e sua associação.

Enquanto isso, o combate prosseguia em Bristol. Forças parlamentares, recém-saídas da vitória em Naseby e comandadas pelo coronel Thomas Rainborough, contra-atacaram o exército do príncipe Rupert em 1645, com soldados escalando as muralhas do forte de Prior's Hill sob uma chuva de tiros. Quando se descobriu que as escadas eram curtas demais para escalar, a infantaria arrastou-se pela abertura das vigias, obtendo êxito numa batalha de duas horas contra a investida das lanças. A vitória do coronel Rainborough ajudou a preservar a cidade como baluarte de radicais religiosos que usurparam os púlpitos, pregando nas ruas, empenhados em implacável conduta iconoclástica, produzindo uma energia revolucionária no calvinismo militante ou no antinomianismo libertário.[17] A primeira era a doutrina da disciplina puritânica do trabalho; a outra oferecia uma visão generosa da liberdade.

Entre 1644 e 1649, auge do antinomianismo, os que posteriormente seriam chamados de batistas "tornaram-se os mais bem-sucedidos disseminadores de idéias religiosas radicais, até o aparecimento dos quacres na década de 1650".[18] Estavam diretamente vinculados às vitórias revolucionárias do Novo Exército e à organização e ao nascimento dos *levellers*. Em sua visita a Londres, o pequeno

bando de Bristol chefiado por Hazzard foi contagiado pela razão e pela verdade da "reforma que se aproxima". De volta a Bristol, Terrill informou, "a mente de muitos dos membros estava repleta de controvérsias, de tal maneira que quase todas as reuniões eram tomadas por disputas e debates: [de modo] que se achavam todos em grande confusão, e não havia quase ordem alguma. Alguns [eram] contra decretos, como se estivessem acima disso, ou alegavam que, enquanto a Igreja de Cristo continuasse em estado de perplexidade eles não os adotariam, e portanto tomavam a liberdade de proibi-los". Fizeram outra aliança, "deixando à vontade aqueles que se amamentaram de Noções de Liberalismo".[19]

Em suas reuniões, "havia liberdade para que qualquer irmão, e qualquer irmã, apresentasse suas dúvidas ou seu desejo de compreender qualquer parte das escrituras". O resto da congregação falava "um de cada vez, depois fazia silêncio, para que outro falasse, e depois outro". Foi um momento criativo da história do mundo, com a democracia praticada diretamente; e aquelas foram suas primeiras regras. Laurence Clarkson escreveu mais ou menos na mesma época, 1647: "Quem são os opressores senão a Nobreza Alta e Pequena, e quem são os oprimidos, senão o Pequeno Proprietário Rural, o Fazendeiro, o Negociante e o Trabalhador? Pois pensem nisto, vocês não escolheram opressores para redimi-los da opressão? [...] Sua escravidão é a liberdade deles, sua pobreza a prosperidade deles; sim, em resumo, ao honrá-los vocês desonram a comunidade. [...] Desassenhoreiem aqueles que vocês transformam em senhores".[20] A assembléia de Broadmead contratou Nathaniel Angello como ministro, mas logo o dispensou devido a seu amor exagerado pela música e por roupas. Walter Graddock, o antinomiano itinerante, veio em seguida; pregou com base no texto "Todas as coisas são lícitas" (1 Coríntios 10,23), afirmando que "agora se faz dia depois da longa noite, e cada dia traz mais luz do que o outro; e há muitos privilégios evangélicos, e da nova Jerusalém, que deveríamos, pois, aproveitar". Craddock acolhia bêbados e adúlteros em suas reuniões; encorajava a pregação de "pescadores, homens pobres, mulheres pobres às vezes".[21] Em 1648, num sermão sobre o tema "Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura" (Marcos 16,15), disse: "Não fomos enviados para conseguir galés para os remos". Acreditava que, usualmente, as pessoas mais simples compreendiam melhor o Evangelho. E escreveu:

> Vi mulheres pobres nas montanhas de Gales [...] tão pobres que quando chegavam a uma casa para pedir um pouco de soro ou leite desnatado precisavam pedir uma vasilha emprestada ou um prato para colocá-los. Assim [...] não podemos levar uma semente da graça para casa, se Deus não nos der baldes espirituais. Como disse aquela mulher, em João 4, eis aqui a água, mas onde está o balde para tirá-la? Assim Deus pode dizer, quereis a graça, mas onde está o vosso balde? Disse a alma humilde, Senhor, não tenho nada, vós deveis dar-me a água e emprestar-me o balde para levá-la para casa.[22]

Essa é a exegese dos pobres feita pelos pobres para os pobres. Em 1648, cerca de oitocentos ministros galeses itinerantes pregavam: a Lei da Vagabundagem foi aprovada especificamente contra eles.[23]

No relato de Terrill, Francis compreende a impotência que podia permitir que as almas animadas, seqüestradas de Bristol fossem lançadas em qualquer lugar. Ela pede a uma irmã da congregação que leve a toda a assembléia a sua mensagem de não "perder a glória de Deus em suas famílias, em seus bairros ou lugares para onde Deus as mandar". Reconhece que um bairro pode ser internacional, uma nação de companheiros de bordo, uma família de passagens oceânicas. Francis compreende a comunidade sem a proximidade. Para ela, vizinhança é a congregação cuja existência alimentou de maneiras profundas e inesquecíveis. Ela teria sabido da escravidão e da luta contra a escravidão. No 1º de maio de 1638, por exemplo, a primeira rebelião de escravos africanos na história da Inglaterra ocorreu na ilha de Providence. Dos cais, Francis teria trazido notícias atlânticas para sua congregação, transmitindo histórias de terror: o comércio de homens no castelo de Elmina, a revolta dos servos em Barbados, as usinas de açúcar do Suriname, ou a repressão dos antinomianos de Boston. Não sabemos onde Francis viveu antes de ir para Bristol. Seria ela, como Tituba de Salém na década de 1690, de Barbados? Seria do Suriname, onde Aphra Behnn, novelista e teatróloga, passou a infância naquela época? Teria estado em Boston no tempo das primeiras contestações legais ao comércio negreiro? A glória de Deus foi apenas a última de suas exortações; seria interessante conhecer as outras.[24]

GLÓRIA E NÃO-RESPEITO DE PESSOAS

O parágrafo de Terrill termina com uma citação em grego. O título da página dos *Registros* também está em grego, enquanto os cabeçalhos de página

alternam grego e hebraico. O uso do grego por Terrill chama a atenção para um importante debate. Esse tipo de filologia era típico do protestantismo. A citação em grego mascara um propósito obscuro? Francis, afirma Terrill, é um exemplo (ele a chama de experiência) que comprova a Escritura, e não o contrário, um recipiente da ajuda espiritual da Bíblia. Se ela enfatiza o Espírito, ele enfatiza a Letra. Dessa forma Terrill subverte, ou mesmo contradiz, a mensagem de Francis. Qual é a mensagem? E por que Terrill a subverte? Francis é associada, no texto, a duas idéias bíblicas, uma dela própria ("a glória de Deus") e a outra, ao que tudo indica, de Terrill ("Deus não é respeitador de faces"). Que significa isso no meio da guerra civil revolucionária na Inglaterra? Por que deveriam elas ser lembradas?

Três significados primários de *glória* podem ser encontrados nas Escrituras. O primeiro, encontrado em Ezequiel e Isaías, é um significado externo, um sentido atmosférico, com figuras secundárias, como serafins e querubins cercando o numinoso Javé. Detectamos esse sentido na arquitetura e na música do Estado mercantilista ou barroco, da Whitehall de estilo *palladian* à "gloriosa" São Paulo de Wren — resplendor, beleza e majestade expressos em pedra de Portland. Foi a glória do arcebispo Laud, um olhar para o alto, glória de alto a baixo. Não era para Francis, mas outros dois significados de glória o eram. Um deles emergiu em três episódios fundamentais dos Evangelhos, descrevendo a vida de Jesus, em que a glória desce à Terra: quando os pastores fazem a vigília no nascimento de Jesus; na Transfiguração (o "Filho do Homem há de vir na glória do seu Pai, com os seus anjos, e então *retribuirá a cada um de acordo com o seu comportamento*" [Mateus 16,27]); e durante os últimos dias em Jerusalém, quando Jesus descreve o fim do mundo. A glória era parte da escatologia, as últimas coisas; era também um tempo de justiça. Outro significado de *glória* teve origem no livro de João e foi desenvolvido nas cartas de Paulo. Ali a glória e a glorificação estavam relacionadas à promessa do fim da escravidão (Romanos 8,15-7) e a uma glória interior que baixou à Terra e entrou no espírito dos filhos de Deus. Estava dentro: "Porquanto Deus, que disse: *Do meio das trevas brilhe a luz*!, foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus" (2 Coríntios 4,6). A glória fora democratizada, tornando-se disponível para todos.

Francis teria concordado com o *digger* Gerrard Winstanley, que escreveu: "A glória da comunidade de Israel é esta, Nela não há mendigos". E explicou: "A

glória que de qualquer maneira vocês seriam capazes de ver com os próprios olhos e ouvir com os próprios ouvidos é apenas o aparecimento daquele poder glorioso que está sentado dentro, pois a glória do Pai não está sem ele".[25] Lodovick Muggleton conclamou em 1658: "Não se deve pensar que o reino da glória tem aspecto global, como este mundo. [...] O mundo que virá é um reino sem fronteiras, todo aberto".[26] Na década de 1640 a glória estava associada à destruição da Babilônia e à construção de Sião, ou Nova Jerusalém. Os atores históricos, os destruidores e construtores, eram geralmente considerados "os mais pobres e desprezíveis", os rachadores de lenha e tiradores de água. A glória significava o presente transcendental — não a espera passiva de um futuro no Céu, mas ações, a serem realizadas pelos despossuídos, para criar o Céu aqui na Terra. A glória aparecia na expressão devota que fazia a mediação entre o texto sagrado e a experiência subjetiva. Poderia soar como ronco, bramido, guincho ou grito de dor, mas tinha o poder de transformar as pessoas.[27] Por essa razão era alarmante para as autoridades, como explicou Thomas Hobbes: "A glória, ou jactância interna ou triunfo da mente, é a paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso poder sobre o poder daquele que disputa conosco". Ostentação em palavras e insolência em atos eram os seus sinais. O discurso da glória nas humildes assembléias da década de 1640 era sinônimo de audácia e originalidade.[28] Jactância era o símbolo da história em ação.

Essas idéias apareceram num importante sermão proferido e publicado por Hanserd Knollys, "Um vislumbre da glória de Sião" (1641), sobre o texto do Apocalipse "E eu ouvi como a voz de uma grande multidão, e como a voz de muitas águas, e como a voz de potentes trovões, dizer Aleluia, pois o Senhor Deus Onipotente reina". A Babilônia cai e a glória surge. Haverá "abundância de gloriosas profecias cumpridas, e gloriosas promessas realizadas". Os "mais pobres e mais humildes de todos" foram convocados para gloriosa ação revolucionária: "Abençoado seja o que lança com força os fedelhos da Babilônia de encontro às pedras". Idéias semelhantes foram expressas depois das batalhas da charneca de Marston e de Naseby, que puseram fim à primeira guerra civil, dando a vitória ao Novo Exército dos puritanos e do Parlamento. Thomas Collier, batista, pregou um sermão num quartel do Exército em Putney, em 29 de setembro de 1647, sobre o texto de Isaías "Vejam, eu crio novos céus e uma nova terra". A glória de Deus, explicou Collier, apareceu na Terra enquanto os santos construíam a Nova Jerusalém, onde o leão e o cordeiro viveriam lado a lado. "A glória dessa nova

criação [...] consiste na distribuição da retidão, da justiça e da misericórdia, independentemente de quem seja. É para acabar com todo tipo de opressão."[29] A glória está, pregava ele, na luta contra a escravidão.

Collier não foi o único a relacionar a glória com a segunda idéia associada a Francis, a de que Deus não é respeitador de pessoas, ou, na tradução de Terrill, "não respeitador de faces". A frase era antiga (Nashe usara-a em 1594 ao notar que os rebeldes da revolta camponesa alemã eram tão pobres e humildes como os doze apóstolos), mas só entrou na Bíblia inglesa quando foi incorporada na versão autorizada de 1611. Pode-se perguntar como as pessoas seriam respeitadas. Por sua etnicidade, nação, raça, gênero e classe. Charles I declarara: "Pois os perigos da guerra são iguais, e o canhão não é respeitador de pessoas".[30] Nas Américas, o capitão Underhill justificou a matança de seiscentos a setecentos homens, mulheres e crianças pequot em Fort Mystic, Connecticut, em 1637, invocando seu Deus: "Ele não tem respeito pelas pessoas".[31] A frase, portanto, tinha conotações marciais e igualitárias, que a tornaram amplamente usada na revolução. É uma frase de nivelamento. Nas citações anteriores, o nivelamento é o dos mortos; mas é sua associação com a justiça econômica e social, ou o nivelamento dos vivos, que tem importância para nós.

Os *Diggers* e os *Ranters* associavam a glória ao nivelamento dos vivos. De acordo com o manifesto dos *Diggers*, *The True Leveller's Standard Advanced* (1649), o fim almejado era

> que possamos trabalhar com honradez, e lançar as bases para fazer da terra um tesouro comum pertencente a todos, ricos e pobres. Que cada um que nasça na terra possa ser alimentado pela terra, a mãe que o pariu, de acordo com a razão que governa a criação, sem cercar qualquer parte de qualquer terra em particular, mas todos trabalhando juntos como um homem só, e se alimentando juntos como filhos do mesmo pai, membros da mesma família; ninguém mandando em ninguém, mas todos se olhando entre si de igual para igual na criação. De modo que o Criador possa ser *glorificado* no trabalho de suas próprias mãos, e que cada um possa ver que ele *não é respeitador de pessoas*, mas ama igualmente toda a criação, e não odeia coisa alguma a não ser a serpente. Que é a cobiça. [ênfase acrescentada]

Era um conceito fundamental para Winstanley; na realidade, era "o espírito de toda a criação".[32] Os *ranters*, por sua parte, publicaram um panfleto intitulado

A Justification of the Mad Crew (1650), "verdadeiro Testemunho da doce e indizível Alegria e glória eterna que mora dentro e se expande". Aquele que conhece Deus deve deixar sua própria glória expandir-se, afirmava o panfleto. A glória cultiva a companhia dos inferiores, "entre os patifes, os ladrões, os lascivos e as pessoas vis do mundo". Como não respeitador de pessoas, Deus "tira os poderosos do seu Trono e eleva os homens de baixa condição". A recusa de Deus a respeitar pessoas constitui uma espécie de *Internationale* da glória: "Ele está na Inglaterra, na França e na Turquia", e portanto "o povo da Inglaterra, da França e da Turquia [precisa tornar-se] um povo só num corpo só, pois onde vive um também vive o outro". Na terminologia geográfica do século XVII, "Turquia" significava tanto a religião do Islã como o continente da África. Gente como Francis estava especificamente incluída. "Aqui está a glória, e está oculta da maioria dos homens, aparece para alguns, espreitando pela gelosia, e olhando por trás da parede; é honesta e legal para outros, bem, o que é?" Não era respeitadora de pessoas; em vez disso,

> contempla todas as coisas e pessoas, com a mesma e na mesma pureza, com a mesma e na mesma glória, tudo perfeito nele, completo nele, justo nele, filhos do prazer nele: Ele vê dançando, deitando-se uns sobre os outros, beijando puro e perfeito nele; Ele ama a todos com amor eterno, o ladrão vai para a Forca assim como o Juiz que o condena, e o Juiz com um amor da e pela eternidade assim como o ladrão.

É significativo que Terrill abandonasse o igualitarismo familiar da versão autorizada da Bíblia trocando "pessoas" por "faces". Sua tradução o distancia, e a sua igreja, de alguns significados revolucionários da frase. "Face", nesse contexto, sugere algo superficial, uma máscara; e nesse caso a máscara é a de uma "*blackamore*". A tradução ressalta a cor da pele. Aquelas "últimas palavras de uma *Blackmoore*" eram "dignas de ser guardadas por um coração Branco", suspirou Terrill, e cita as palavras gregas de Atos 10,34. Seus leitores conheciam o contexto bíblico. A história era importante para o crescimento do cristianismo, pois falava do primeiro batismo de um não-judeu. Cornélio, homem temente a Deus, mas romano ou gentio, foi mandado numa visão visitar Pedro, e perante ele se prostrou. Pedro o acolheu, dizendo: "Em verdade reconheço que Deus não é respeitador de pessoas". Francis, portanto, fazia as vezes de Cornélio, e Terrill de Pedro. A analogia indica o universalismo do início do cristianismo e da Revo-

lução Inglesa, e a sua contribuição para a doutrina da solidariedade humana. James Nayler pergunta sobre esse decisivo incidente bíblico: "Cornélio tinha luzes suficientes antes de Pedro pregar-lhe? Resposta: Jesus veio para abrir os olhos dos cegos, não para lhes dar olhos". A redação de Terrill atenua esse significado; já veremos por quê.[33]

A última parte do texto de Terrill relativo a Francis consiste não tanto em seu próprio testemunho como também na prova em outros, e nesse caso essa prova é a distinção e a devoção dos irmãos presbíteros da igreja que a levaram para o túmulo. As implicações revolucionárias da idéia associada com a figura de Francis nos ajudam a entender por que Terrill achou necessário espremer as palavras dela entre as repetitivas demonstrações de sua sinceridade de suas exortações proféticas, de um lado, e os presbíteros, os irmãos, os devotos, e as pessoas que carregaram seu caixão, do outro. Antes da discussão sobre Francis ele faz uma digressão de sete ou oito páginas sobre John Canne, nada mais que uma espantosa interpolação, porque John chegou a Bristol em 1648, e não em 1640-1, como sugere Terrill. Por que Terrill fez essa interpolação? Canne era herdeiro da oligarquia que governava Bristol e tivera grande influência no movimento puritano (um parente obtivera o contrato de transporte de prisioneiros escoceses e irlandeses para a escravidão nas fazendas).[34] Fora líder de uma igreja independente em Amsterdã, de 1630 a 1647, era um grande editor do puritanismo inglês (sua Bíblia anotada de 1647 era definitiva), e depois de seu retorno à Inglaterra em 1649 atacou os *levellers* e exerceu influência no Conselho de Estado. Terrill não poderia ter escolhido um puritano mais instruído, mais respeitado para indicar a respeitabilidade da separação batista. Apresenta Canne como um professor confiante cujos Doze Passos permitiram à congregação separar-se sob um comando firme. O próprio Terrill pregava um profundo batismo por imersão, não por mergulho ou aspersão; o truque, entretanto, era evitar qualquer suspeita de anabatismo do século anterior, durante a revolta camponesa alemã, quando tanto a propriedade privada como a família patriarcal foram derrubadas. Não só podia Canne mostrar como os anabatistas alemães tinham tomado "medidas muito irregulares" como também se opunha aos *levellers*. Portanto, quando Terrill erra na data da liderança de Canne, para que Broadmead pareça ter sido uma congregação batista particular desde o início, o objetivo da datação errada não é simplesmente antecipar a data da origem da denominação, mas também ocultar o antinomianismo, ou "liberalismo", do período 1641-9. A

interpolação parece provar a disciplinada respeitabilidade da separação batista, protegendo assim a igreja nos anos 1670 e 1680. É parte da revisão da história que abafa a voz de Francis.

DE PROFETISAS A PROLETÁRIAS

Ao contar a história de Francis, e ao contá-la da maneira que faz, Terril de início nota, e depois solapa, o papel da espiritualidade feminina na comunidade, no governo da igreja e nas doutrinas emergentes. As mulheres das congregações reunidas eram notoriamente sem papas na língua na década de 1640, e Francis, "uma das irmãs da Congregação", era uma delas. Terrill responde com uma afirmação de autoridade masculina, governo masculino e doutrina enunciada por ministros homens, ressaltando que ao morrer Francis "foi Honrosamente Sepultada, sendo transportada pelos *Presbíteros*, e pelos mais dignos de nota dos *Irmãos* da Congregação (*homens* Devotos carregando-a) para o túmulo" (ênfase acrescentada). Isso era necessário?

A milenarista da Quinta Monarquia Mary Cary escreveu em 1651: "Chegou o tempo em que não apenas homens mas mulheres também devem profetizar; não apenas homens de idade, mas homens jovens, não apenas superiores, mas inferiores também; não apenas os que têm instrução universitária mas aqueles que não a têm, até mesmo os criados e criadas". Todo santo, declarou Cary, "pode-se dizer que é um profeta... pois quando o Senhor se revelou à alma e a ela revelou seus segredos... a alma não teve escolha senão revelá-los a outras". Phyllis Mack escreve que até mesmo mais do que o "mecânico pregador" masculino, a profetisa "representou uma espécie de autoridade que era inapropriada, mesmo monstruosa, pelos padrões convencionais, mas compatível com uma visão mais radical da igualdade humana, na terra e no céu".[35] Entre as mulheres que profetizaram antes de Francis estava a "Mulher de Ely", ministra itinerante geralmente denunciada por caçadores de heresias dos anos de 1640, e a pobre mulher cuja profecia converteu o jovem soldado réprobo John Bunyan. Três outras merecem discussões mais aprofundadas aqui: Sarah Wight, Dinah (uma criada e "moura não nascida na Inglaterra") e a polemista antinomiana de Massachusetts, Anne Hutchinson. O encontro de Sarah e Dinah indicava a associação entre o fim da escravidão e a "nova aliança", ao passo que o caso de Anne

Hutchinson mostra como profetisas daquela época podiam ser rotuladas de hereges, bruxas ou monstros.

Quando Dinah ("a Moura", como foi chamada posteriormente) visitou Sarah Wight em Londres, no fim de maio de 1647, "em aflição tanto de alma como de corpo", Henry Jessey, líder batista de uma congregação separatista em Southwark, estava na sala e registrou o diálogo entre elas.[36] Sarah, em jejum havia dois meses, estava confinada na cama e em considerável alvoroço consigo mesma. Sua companheira e criada era Hannah Guy, batista irlandesa de Traleigh e colega de Craddock. Ao círculo de Sarah também pertenciam Richard Saltonstall, que registrou o primeiro protesto formal contra o comércio de escravos na América anglófona; o futuro regicida Hugh Peter, que seria elogiado por Richard Price em 1789 e condenado por Edmund Burke; e o investigador John Saltmarsh, capelão do Exército revolucionário, "estranho gênio, meio poeta, meio daroês itinerante", que defendia "a fraternidade do homem".[37] Foi, portanto, um encontro de irlandês, africano, galês, inglês e americano.

CRIADA [DINAH]: Estou sempre atentando contra minha vida.
SENHORA SARAH: Por quê? Qual é a causa?
CRIADA: Às vezes é por isto, porque não sou como as outras: não tenho a aparência das outras.

Sarah expõe então o poder da redenção cristã e a igualdade dos crentes, antes de enunciar o axioma antinomiano: "Esta é a a minha aliança, eu serei misericordioso com suas iniqüidades; *e*, eu lhes darei um novo coração, colocarei o temor de mim em vosso coração, escreverei minhas Leis nele". Mas Dinah continua em dúvida: "Ele pode fazer isso com alguns, poucos, não comigo". E Sarah responde: "Ele não faz isso só com um individualmente, nem só com uma Nação exclusiva; pois muitas Nações serão abençoadas por ele. Ele veio para dar a vida pela redenção de muitos, para se dar a si mesmo pela vida do mundo. Ele é o agente livre; e por que você se exclui?".

Sarah via a redenção do cativeiro interno e externo como ato simultâneo; ela afirmava a união do Reino de Dentro com o Reino de Fora, o novo Céu e a nova Terra. John Saltmarsh escreveu uma introdução à versão impressa desse diálogo extraordinário. Saltmarsh, conterrâneo de Jessey de Yorkshire, era, como dissemos, capelão do Exército de Fairfax, cujos triunfos

tinham acabado de pôr termo à primeira guerra civil. "Ainda não há igreja", notou ele em 1646, "nem decretos." As pessoas estão buscando, explicou, "mas precisam começar como nos tempos primitivos com dádivas e milagres".[38] Ele, também, tinha dúvidas sobre negritude, etnicidade e escravidão. Saltmarsh escreveu a respeito de Sarah, sob sua condição legal, "Ela está em servidão, em negrura, em escuridão e tempestade", enquanto assegurava que sob sua condição de Evangelho, Deus "tornava sua glória conhecida no *escuro*". Em *Smoke in the Temple*, Saltmarsh sustenta que o reino de Cristo era um reino não de "aquiescência, obediência e submissão, mas de consulta, de debate, de aconselhamento, de profecia, de voto etc".[39] Acreditava que Sara Wight poderia ajudar a cumprir a "nova aliança" de Deus; os "pobres, inferiores e humildes" eram seus instrumentos, e "mais e mais será revelado", escreveu ele, com expectativa revolucionária. A questão era saber se a abolição do tráfico de escravos estaria incluída na "iminente reforma", como Milton definira o desenrolar do programa revolucionário.

Para ajudar a construir a nova Terra, Anne Hutchinson tinha velejado em 1634 para a baía de Massachusetts, onde trabalhou como parteira, curandeira e, a exemplo de Sarah Wight, conselheira espiritual. Profetizava e expressava suas idéias antinomianas em reuniões com mulheres, tiradoras de água como Francis e Dinah, na fonte da cidade, em High Street. Jane Haukins (mais tarde banida da colônia por heresia) e Mary Dyer (posteriormente enforcada por sedição) se encontravam diariamente na fonte de High Street em Boston.[40] Dessas humildes origens surgiram conventículos cada vez maiores para discutir os sermões dos ministros ortodoxos puritanos, que começavam a ver as reuniões — e Hutchinson em particular — como afrontas a seu poder. Para eles, a reprodução de idéias antinomianas estava estreitamente ligada à mais ampla reprodução da população da colônia da baía. Aliados de Hutchinson na milícia também se opunham à designação de um capelão do Exército, ameaçando não irem à guerra contra os Pequots e enfraquecendo o poder militar da colônia.[41] A subseqüente Controvérsia Antinomiana resultou num grande desafio à autoridade do governador John Winthrop e dos presbíteros puritanos na baía de Massachusetts.

Winthrop e os presbíteros puritanos nunca acusaram formalmente Anne Hutchinson de bruxaria, mas a questão, como Carol Karlsen notou, estava farta de alusões e insinuações à margem de tais acusações.[42] Winthrop e outros consi-

"Nascimento monstruoso" como hidra de muitas cabeças. The Miracle of Miracles (*sem data, mas provavelmente do começo do século XVIII*).

deravam o aborto de Hutchinson em 1638 "espantoso de tão estranho": ela dera à luz "trinta nascimentos monstruosos, ou algo parecido, de uma só vez; alguns maiores, outros menores, alguns com um formato, outros com outro; poucos de aparência perfeita, nenhum deles (tanto quanto pude descobrir) de aparência humana". Mary Dyer, por sua vez, deu à luz, segundo consta, um bebê que tinha "chifres como uma besta e orelhas, escamas numa pele áspera como a de um peixe chamado *Thornback*, pernas e garras como as de um *Falcão*". Para alguns parecia claramente obra do diabo numa mulher porosa e vulnerável. Eis aí o poder feminino de reprodução no que ele tinha de mais parecido com um pesadelo para os patriarcas puritanos: monstruoso, ameaçador, desregulado. Com a teoria baconiana dos monstros atrás deles, e com sua própria noção de Satã dominando-lhes a mente, a primeira reação dos puritanos foi homicida. A segunda foi ligeiramente menos extrema: Anne Hutchinson foi banida da colônia para Rhode Island ("ilha dos erros"). A derrota dela acabou com a oposição à Guerra de Pequot e abriu caminho para a escravidão. Muitos pequots sobreviventes foram escravizados e despachados para outras colônias puritanas no

Novo Mundo, ilha de Providence; a carga de volta para Massachusetts era de escravos africanos.[43] Ao escrever sobre a Controvérsia Antinomiana, Edward Johnson não a considerou "nenhuma Maravilha, portanto, se tantos Erros apareceram, como aquelas cabeças de Hidra, tão logo uma é cortada duas surgem em seu lugar".[44] O capítulo de Cotton Mather sobre o mesmo assunto em seu *Magnalia Christi Americana* (1702) tinha por título "*Hydra Decapita*".

De fato, foi na época de Francis e das profetisas que Matthew Hopkins, na condição oficial de caçador-geral de bruxas inglês, comandou uma caçada terrorista contra as assim chamadas bruxas. Enquanto as autoridades usavam estatutos de bruxaria para processar radicais religiosos, estima-se que mil mulheres tenham perdido a vida entre 1645 e 1647. Hopkins, especialista em lei marítima e seguros, temia que as bruxas atrapalhassem o comércio amaldiçoando navios; foi aconselhado, nesse assunto, pela astróloga do rei, Lilly. Eram-lhe feitas indagações de Nápoles e Barbados. Apoiado não apenas pelo Parlamento mas pelos principais "racionalistas" da época (Hobbes, Boyle, Bodin, Harvey), esse misógino era obcecado por sexo diabólico, "picando" corpos femininos em busca da marca do Diabo. Seu assistente escreveu que Satã coagia suas bruxas "a imitar Cristo em muitas coisas, como suas Assembléias, os Sabás, o Batismo e Alianças", sugerindo uma conexão entre Satã e os movimentos religiosos radicais encabeçados por mulheres nos anos 1640.

A profecia feminina deve ser situada na crise de reprodução de meados do século XVII. Foi o período de maior criminalização de mulheres na Inglaterra e em toda a Europa, com processos por infanticídio, aborto e bruxaria atingindo o seu mais alto número. Foi também nesse período que homens começaram a tirar à força o controle da reprodução das mulheres (parteiros apareceram em 1625 e o fórceps logo depois); anteriormente, "o parto e o período de descanso pós-parto eram uma espécie de ritual coletivo desempenhado e controlado por mulheres, do qual os homens eram, geralmente, excluídos". Desde que a classe dominante começou a admitir seu interesse pelo aumento da fecundidade, "a atenção voltou-se para a 'população' como categoria fundamental para a análise econômica e política".[45] O nascimento simultâneo da obstetrícia e da demografia modernas foi uma resposta a essa crise. Ambas, como as denúncias de bruxaria, tentavam racionalizar a reprodução social num contexto capitalista — quer dizer, como procriação da força de trabalho.[46] Um motivo recorrente na imaginação da classe dominante era o intercurso da bruxa inglesa com o "homem

negro" — um diabo ou duende. O terror não se limitava a uma imaginária câmara de horrores; era uma realidade da contra-revolução.

Pelos anos de 1650, "a era da profecia feminina independente estava terminada".[47] Mas não sem queixas. Quando a profetisa Anna Trapnel foi presa na Cornualha em 1654, os "juízes... vieram para me tirar da cama", escreveu ela, "e alguns subiram a escada gritando 'bruxa', 'bruxa'". Quando as autoridades exigiram que os vizinhos de Anna ajudassem a capturá-la, "um dos meus amigos lhes disse que elas deveriam ir buscar suas roupas de seda, porque os pobres não fariam aquilo". As mulheres tinham sido, em sua maioria, silenciadas; as aberturas da década anterior foram fechadas. As mulheres *levellers* tinham feito uma petição em 1649: "Considerando que temos a mesma participação e o mesmo interesse dos homens na *commonwealth*, e que ela não pode ser destruída (como acontece agora), e não podemos ser as sofredoras mais desamparadas nesse particular; e considerando que a pobreza, a miséria e a fome, como poderosa torrente, desabam sobre nós [...] e não podemos ver nossos filhos pendurados em nós e pedindo comida, sem termos com que alimentá-los, preferimos morrer a ver esse dia".[48] Em Bristol, Sarah Latchett proferiu insultos contra o pastor Ewins em Broadmead e foi presa por seus esforços, e a senhora Prince, que interrompeu a mesma congregação por cantarolar, foi expulsa como antinomiana.

A 52ª heresia descrita por Thomas Edwards iluminou a contradição central de uma época: "Pois pelo nascimento natural todos os homens são igualmente nascidos para igual propriedade e liberdade; e como somos nascidos de Deus pelas mãos da natureza neste mundo, cada um com inata natural liberdade e propriedade, da mesma forma devemos viver, cada um devendo aproveitar igualmente e da mesma forma seu direito e privilégio de nascimento". A liberdade para os "ingleses livres" era baseada no nascimento, mas a parturição era vista como monstruosa, limiar e diabólica. Foi durante esse período que o termo *proletariado* entrou no vocabulário inglês; foi uma entrada erudita no sentido de que classicistas o tomaram emprestado da Constituição de Sérvio na Roma antiga. Seu significado pejorativo perdurou — referindo-se a um membro das classes mais pobres, as mais baixas e mais vis — mas seu sentido original continha uma referência mais exata, ou seja, "sujeito a multiplicar e procriar" (1609), "reservado apenas a procriar filhos" (1610), ou, como explicou James Harrington em *Oceana* (1658), "tais que, por sua pobreza, só contribuem com filhos para a Commonwealth". O termo reflete portanto a desvalorização do trabalho

reprodutivo da mulher. Seu uso corrente vem da época da queima das bruxas. O nascimento do capitalismo, baseado como foi na exploração do trabalho não pago, exigia, assim, o controle até mesmo da parturição humana.

QUIETISMO EM PALAVRAS E ATOS

Para o lado masculino do movimento, a repressão da contra-revolução desceu mais devagar, ajudada pela disputa entre os derrotados, cujo crescente sectarismo precisa ser visto no contexto das manobras adotadas para chegar ao poder dentro do regime cromweliano e da competição pelos lucros das guerras pelo tráfico de escravos. Anteriormente, Dennis Hollister (merceeiro), Thomas Ewins (alfaiate) e Robert Purnel (tapeceiro) tinham sido presbíteros da Igreja de Broadmead, os carregadores que levaram Francis no caixão para o túmulo. Mas no novo mundo da República Cromweliana, com seu Projeto Ocidental, *guerre de course*, Guerra Holandesa e comércio africano, os devotos se desentenderam. Dessa forma, antigos investigadores e nocionistas tornaram-se denominações diferentes, batistas e quacres. Não é difícil ler suas polêmicas nos termos do mal velado antinomianismo e do tráfico de escravos. Quando os prisioneiros irlandeses eram transportados em 1652, Purnel acusou os inimigos de "nocionismo" e "anabatismo", profetizando: "Vocês devem sofrer rapidamente uma Derrota total: Vocês se reuniram mas serão espalhados, sim, quebrados em pedaços". Hollister acrescentou o ranterismo à acusação de nocionismo e, significativamente, atacou: "Vocês estão correndo para os assírios em busca de socorro, e para as terras egípcias, terras de escuridão, têm ido, em busca de véu para se esconderem do rosto do Cordeiro". E concluiu: "Vocês são a Besta de muitas cabeças em diversas formas, seitas e opiniões, sob o nome de Papistas, Ateus, Independentes, Anabatistas etc.". Bristol, o epicentro do movimento que produziu batistas e quacres, ironicamente foi cenário do mais horrível ato de quietismo repressivo da contra-revolução, pois lá "o antinomianismo radical fez um derradeiro esforço para expressar-se antes que o conservadorismo puritano o pusesse na clandestinidade" — ou o mandasse para além-mar. "Alguns dos nossos berraram e gritaram Hosana, santo, santo, Rei de Israel, para James Nayler etc.", depois do que foram visitados pelo terror mais odioso.[49]

James Nayler. Alte und neue Schwarm-Geister-Bruth, und Quäcker-Gruel, *parte 6 de* Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon (*1702*).

Em outubro de 1656, James Nayler passou pelos portões de Bristol, o cavalo guiado por três mulheres: Martha Simmonds, Hannah Stranger e Dorcas Erbery. Com lama até os joelhos, elas cantaram salmos e distribuíram flores pelo caminho. Nayler era natural de Yorkshire, e na época fazia até mais sucesso como evangelizador do que George Fox, o fundador dos quacres. Andava pela zona rural fazendo apelos aos trabalhadores subcontratados; foi posto na prisão e dividiu as palhas do chão com piratas. Sua consciência de classe era bem desenvolvida. Escreveu Nayler: "Por seu escárnio do arado, viverei disso, pois sei que é um emprego legal, muito melhor do que o mercenário que não trabalha, mas vive do trabalho de outros, tomando pela violência o resultado do trabalho alheio; mas vendo que o arado é reprovável para vocês, por que não o seriam também os dízimos, que são fruto do arado?".[50] Em 1653 ele explicou por que não tirava o chapéu nem dobrava os joelhos: "A Escritura diz que aquele que respeita pessoas comete pecado". Era um poderoso pregador. Pregava o jubileu — ano aceitável do senhor, a libertação dos cativos. Pregava a revolução, citando Ezequiel: "O Senhor não está virando, virando, virando?".[51] Investia contra os opressores por achacar os plebeus, "tomando grandes propriedades no mundo, acrescentando casas a casas e terras a terras, até que não haja lugar para os pobres. E, quando empobrecem em conseqüência dos seus engodos, vocês os desprezam e se exaltam a si próprios, e se esquecem de que todos são feitos do mesmo molde, do mesmo sangue, e devem aparecer perante um juiz, que não é respeitador de pessoas".[52] Falou contra o tráfico de escravos: "Onde pode o inocente sair sem encontrar uma armadilha que o conduza à servidão e escravidão de alguns desses espíritos?".[53] Proclamou: "Confraternizo com aqueles que vivem em tocas e nos lugares desolados da Terra".

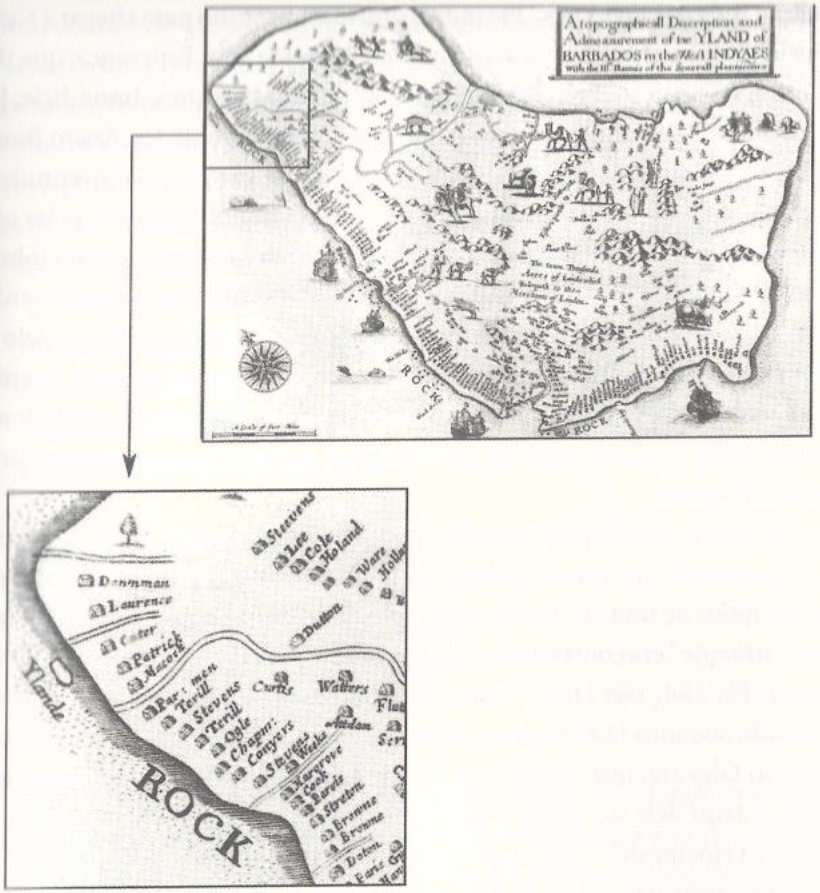
Para as autoridades, a entrada de Nayler em Bristol parecia uma imitação blasfema da entrada de Jesus em Jerusalém. Um Parlamento amedrontado, desejoso de "mandar um recado político decisivo para sectários insubordinados", processou-o por violação da Lei da Blasfêmia, que na realidade fora aprovada contra ele. Ele respondeu às acusações sem tirar o chapéu, o que provocou um debate longo e inédito sobre como puni-lo. Graças a uma pequena margem de votos, sua vida foi poupada, apesar de George Downing ter solenemente argumentado: "Somos carrascos a serviço de Deus, e deveríamos zelar por Sua honra". Nayler foi levado de Newgate para o Black Boy Inn perto da Bolsa de Valores, onde sua agonia começou. Ele padeceu 310 chicotadas amarrado atrás de uma carroça, pelas ruas de Londres. No alto da Torre, enfrentou o carrasco, que estigmatizou sua testa e depois, com um ferro em brasa, abriu-lhe um buraco na língua.[54]

Dessa forma, Nayler foi silenciado, e esperava-se que muitos outros entendessem a mensagem de terror. Milhares de radicais protestantes foram presos, e outros mandados para além-mar. Os quacres e muggletonianos reescreveram a própria história nos anos 1660 e 1670, desradicalizando seus movimentos e suprimindo a voz de profetas e antinomianos.[55] Mesmo Nathaniel Angello, o primeiro-ministro de Broadmead, encontrou posição de honra e juntou-se ao coro dos que escarneciam de Nayler, publicando um romance alegórico chamado *Bentivoglio and Urania*.[56] Nayler, falso profeta, induziu "Fúria Entusiástica" e foi associado a incêndio, superstição, sexualidade e fraude. Durante anos foi alvo de zombarias. Por exemplo, em *Letters from the Dead to the Living* (1702), de Tom Brown, Nayler é imaginado no inferno, onde, entre "janízaros espiri-

tuais negros" e "negros imorais", Lúcifer veste-lhe "um sobretudo com as cores do arco-íris", símbolo renascentista do bobo, chamado de bufão. Num jantar com mecânicos famintos, Nayler come escorpiões, iguanas antilhanos, tubarões-martelo e um leviatã. Essa feroz zombaria, como as teorias da monstruosidade de Francis Bacon e Thomas Edwards, devem ser lidas com uma "luz satânica" para que se possam ver as muitas cabeças da hidra — os marujos, palhaços, africanos, mecânicos e sectários radicais.

Enquanto isso, como empresários da "nova era", batistas e quacres começaram a prosperar, fazendo fortuna além-mar, particularmente na Irlanda e no Caribe. George Bishop, quacre de Bristol que sugerira tiranicídio nos Debates de Putney de 1647, oferecia, em 1662, o consolo da vida depois da morte para os sofrimentos desta.[57] William Kiffin, ex-colega de aprendizado do *leveller* John Liburne, ele mesmo poderosa figura dos círculos batistas ingleses, que baniu Elizabeth Poole da congregação por ser contra a pena de morte para Charles Stuart, ofereceu ao rei reposto um presente de 10 mil libras. Edward Terrill envolveu-se em muitos aspectos da indústria da cana-de-açúcar em Barbados, como notário que intermediava empréstimos, corretor, almoxarife, credor, refinador e agricultor. Seu filho, William, administrava uma *plantation* da família em Barbados, Cabbage Tree Hall, e casou-se com Rebecca, herdeira de duas *plantations*. Em "A topographical description and admeasurement of the Yland of Barbados in the West Indies with the m[aste]rs names of severall plantacons [Descrição topográfica e medições da ilha de Barbados nas Antilhas com os nomes dos senhores de diversas plantações]", publicado em 1657, o nome de Terrill aparece três vezes ao lado de pequenos símbolos de *plantations*.[58] Seus descendentes formariam uma das principais famílias de agricultores de elite no século XVIII.[59]

Agora começamos a compreender a ansiedade repressiva que impregna o texto de Terrill. Num momento glorioso, sua igreja fizera parte de um movimento de oposição à escravatura, mas a história desse período foi escrita numa época diferente, perversa, quando a escravidão já se tornara base da prosperidade daquela mesma igreja. Poderiam esses batistas de Bristol continuar sendo ao mesmo tempo cristãos devotos e ávidos traficantes de escravos? Como resolveriam o dilema? A resposta está parcialmente na própria ansiedade de Terrill, pois foi o racismo que começou a apresentar uma solução para essas consciências.[60] Vemos a consciência de raça crescer e florescer na pessoa de outro batista radical, John Bunyan.



Mapa de Barbados com plantações de Terrill no detalhe. Richard Ligon, A True & Exact History of the Island of Barbados *(1657). Biblioteca Beinecke de Livros e Manuscritos Raros, Yale University.*

Filho de um funileiro nascido numa aldeia campestre, Bunyan era um soldado revolucionário que, em 1644, participou do cerco de Leicester.[61] Vociferante, bazofiador, praguejador e sineiro, era influenciado pelas idéias dos *Ranters, Diggers* e *Levellers*, antes de ser convertido por uma mulher pobre, que o levou à pregação, à Igreja Batista e à cadeia. Depois da revolução, Bunyan começou a olhar para trás, para um período que foi revolucionário, esperançoso, milenário. Em sua mais conhecida alegoria, *Pilgrim's Progress* [O progresso do peregrino], seu peregrino, chamado Christian, encontra "um homem de carne negra" que é um falso apóstolo, "um homem que adula seu Vizinho [e]

espalha a rede para seus pés". Ele indica um falso caminho para chegar à Cidade Celestial. Depois desse encontro, Christian conversa com Esperança, que tinha encontrado "Sedição, Folia, Embriaguez, Blasfêmia, Mentira, Imundície, Desrespeito ao Sabá e sabe-se lá mais o quê", na Feira das Vaidades. Assim Bunyan associa os africanos às atividades dos *ranters*, ou de sua própria juventude. De fato, Esperança diz: "Toda a nossa retidão é como trapos imundos, pelas obras da Lei nenhum homem será justificado". Esse tipo de antinomianismo sobreviveu na Dissidência Inglesa, mas aqui Bunyan põe a culpa na vítima: é verdade que as riquezas daquela época (Feira das Vaidades) foram acumuladas pelo trabalho de escravos, cada vez mais numerosamente africanos, mas não é verdade que os escravos fossem responsáveis pela vaidade que Bunyan tão visceralmente denuncia. Foi isso que Marcus Garvey pôde mostrar em seu comentário a *Pilgrim's Progress*.

Christiana, mulher de Christian, encontra outra mulher negra que simboliza "a Pessoa vil", que jamais poderia ser lavada de suas impurezas. Um dos poemas dos filhos de Bunyan ensina uma teologia radical, em que Moisés, "homem louro e atraente", era contrastado com sua mulher, "uma etíope morena". Bunyan escreveu *The Holy War* (1682) como alegoria, baseando-se em suas experiências de soldado nos anos 1640. Começa dizendo: "Bem, era uma vez um Diabolus, um poderoso Gigante, que lançou um ataque à famosa Cidade de Mansoul, para tomá-la e fazer dela sua própria habitação. Esse Gigante era o Rei dos Pretos ou Negros, e Príncipe delirante". Aqui Bunyan inverte a verdade histórica, fingindo que os africanos atacaram a Europa cristã, e não o contrário. A propaganda não poderia contar mentira maior: branco é preto e preto é branco. Isso demonstra o valor da advertência feita pelo teólogo afro-americano James Cone: "Debaixo da linguagem européia de liberdade e igualdade há escravidão e morte".[62]

DIABOS PRETOS E BRANCOS

Na época em que Francis pediu a todos que atentassem para a glória de Deus, ainda não estava claro que o capitalismo liberal seria criado; que a *plantation* de açúcar e o tráfico atlântico de escravos se tornariam plataformas de crescimento econômico; que a propriedade privada cercada seria o princípio da posse da terra; que a supremacia branca seria a teoria elucidativa das diferenças

étnicas; ou mesmo que a congregação de multidões com tantas idéias diferentes se tornaria uma Igreja Batista. Esses desdobramentos não eram inevitáveis; todos foram contestados, e muitas idéias defendidas por Francis foram derrotadas. Houve revolução e contra-revolução. E apesar disso Francis e suas idéias sobreviveram. A noção revolucionária de glória reapareceu mais de século e meio depois, noutro momento da contra-revolução, quando Shelley escreveu este hino à liberdade:

Homens da Inglaterra, herdeiros da Glória,
Heróis da história não escrita,
Lactentes de uma Mãe poderosa,
Esperança materna, e uns dos outros

Erguei-vos como Leões depois do sono
Em número irresistível,
Sacudi vossas cadeias no chão, como orvalho
Que tivesse caído sobre vós durante o sono —
*Sois muitos — eles são poucos.**

Aqui a glória tem sexo e conotações nacionais estranhos ao fragmento deixado por Francis. Apesar disso, aludindo a Shelley e tentando entender a tradição radical inglesa, Edward Thompson escreveu em *A formação da classe operária inglesa* (1963): "É sobretudo em Bunyan que encontramos o radicalismo adormecido preservado durante o século XVIII que reaparece, repetidas vezes, no século XIX". *Pilgrim's Progress* contribuiu "com a maior parte do estoque de idéias e atitudes que constituíram a matéria-prima do movimento de 1790 [a] 1850". Escrito na cadeia, durante a repressão dos anos 1660, cáustico com os ricos ociosos e confortador em sua fé, *Pilgrim's Progress* continua sendo um testamento divertido e inspirador de sobrevivência e derrota. Como disse Bunyan a respeito de si próprio,

* Men of England, heirs of Glory,/ Heroes of unwritten story,/ Nurslings on one mighty Mother,/ Hopes of her, and one another// Rise like Lions after slumber/ In unvanquishable number,/ Shake your chains to earth like dew/ Wich in sleep had fallen on you —/ Ye are many — they are few.

Ele caiu subitamente numa Alegoria
*A respeito de sua Viagem e de como chegar à Glória.**

Numa penitenciária de Atlanta, Marcus Garvey escreveu *Vanity Fair* (1926), tomando o título emprestado de *Pilgrim's Progress*, mas não o subtítulo, *The Tragedy of White Man's Justice* [A tragédia da justiça do homem branco]. Garvey denunciou o racismo, repetindo o bordão "Deus não é respeitador de pessoas". Só mesmo um jamaicano, na realidade um pan-africanista, para redescobrir a tradição radical de um jeito que omitia o racialismo de Bunyan e ainda assim retinha todo o seu individualismo e exaltação.[63]

"Sim, naquele dia virá a ti um dos fugitivos que, conseguindo escapar, trará a notícia. Naquele dia se abrirá a tua boca, para falar ao fugitivo. Então voltarás a falar e não continuarás mudo" (Ezequiel 24,26-7). Algo parecido aconteceu na Inglaterra entre 1645 e 1649. Proletários de diferentes origens foram postos juntos e aos poucos perceberam que juntos tinham mais poder do que separados. Essa é a dinâmica que Francis ajudou a pôr em ação, e certamente Dinah também, quando ela e Sara Wight descobriram a história da redenção do cativeiro. Um antinomiano de Boston, um lavrador de Yorkshire, "um mouro nascido na Inglaterra", e pregadores mecânicos se encontraram e começaram a falar. É claro que essas conversas vinham ocorrendo havia anos, como quando prisioneiros políticos e comuns se rebelaram nas prisões elisabetanas, e continuariam depois de 1649, na cela onde Naylor foi alojado com piratas, ou em Newgate, onde os muggletonianos encontraram proteção de salteadores condenados ("Não, disse eu, Prisioneiros não devem se queixar de Prisioneiros").[64] O mais notável panfleto dos *Diggers* tinha por título *A Light Shining in Buckinghamshire* [Uma luz que brilha em Buckinghamshire]. Defendia direitos iguais, eleições livres, uma *commonwealth*, e uma porção justa para cada pessoa. Seu subtítulo sugeria que os *Diggers* tinham uma consciência local/global, pois a luz encontrada em Buckinghamshire levou a *A Discovery of The Main Grounds and Original Causes of all the Slavery in the World, but chiefly in England* [Descoberta das principais razões e causas originais de toda a escravidão no mundo, mas sobretudo na Inglaterra] (1648).

"Na santificação [mulheres negras] viram um poder que tornaram possí-

* He fell suddenly into an Allegory/ About their Journey, and the way to Glory.

veis a sobrevivência e a ação antinomiana quando os outros meios fracassaram", observou Nell Painter.[65] O fato de Terrill ter mencionado Francis demonstra que ela tinha um inegável poder espiritual. A maneira como esse poder seria lembrado foi determinada primeiro pelo surgimento de novas vozes eloqüentes, que se ergueram contra a escravidão atlântica entre 1645 e 1649, e, depois, pelo silêncio imposto a essas vozes por Cromwell e pela Restauração, que assegurou o triunfo da escravidão baseada na raça. Apesar disso, até mesmo os adversários da escravidão, como Sara Wight e John Saltmarsh, expressavam suas opiniões em imagens de cunho racial. O mesmo se aplica ao autor anônimo de *Tyranipocrit Discovered* (1649), que denunciou os ricos, os poderosos e os donos de propriedades, investiu com veemência contra a pena de morte, defendeu o comunismo e atacou a escravidão no mundo.[66] Ele abriu às apalpadelas o caminho rumo a uma compreensão da complexidade do domínio de classe, buscando entender seus momentos de força e também de aquiescência. Como Bunyan, lançou mão da alegoria. Satã tinha celebrado um casamento entre a Tirania e a Hipocrisia, escreveu ele; uma era apresentada como um diabo negro, a outra como um diabo branco:

> Meus filhos negros, que são prostitutas, tratantes, glutões, bêbados, blasfemos, violadores do Sabá, ladrões inexperientes, e todos pobres profanos, todos serão seus escravos, e servirão a Tyranipocrit e seus amigos, e vocês podem usar e abusar livremente deles, a seu bel-prazer, pois embora sejam meus filhos são tão indisciplinados e desordeiros que quase não sei como confiar neles.
>
> [...]
>
> Ó vós, diabos brancos, eu gostaria de despir-vos e revelar vossas práticas vis, para que todos os homens possam ver e saber que sois diabos feios e odiosos, falo de vós que conquistais a reputação por vossas práticas ímpias, vós que tendes Deus em vossas bocas, mas que não vos livrais do diabo no coração, vós que comandais e ensinais os outros a fazerem o bem que elogiais com vossos lábios e odiais em vossos corações: vós que atais pesados fardos e os atirais sobre os ombros de outros homens, mas não os tocais com um de vossos dedos: Ó sois vós que roubais com arrogância, e com uma face impudente afrontais a Lei.

Francis encarnava, para usar os termos de Francis Bacon, três cabeças da hidra: era anabatista, era mulher independente e era "antilhana". Realçar esses

três aspectos não é, obviamente, qualificá-la como enxame ou turba que mereça desaparecer, mas, pelo contrário, nos ajuda a reconhecer nela uma criatura igual a nós e uma proletária atlântica. Ela não era um monstro, muito embora a tentativa de apagar a mensagem que levava tenha servido apenas para garantir a sua multiplicação, como as cabeças da hidra. É impossível ver nela a "pequena, feia e nojenta etíope" que sujou o imaculado *New Atlantis*, porque no Atlântico real ela trouxe uma pureza excepcional de palavras e de intenções. Aqueles para quem Deus não é um respeitador de pessoas foram, eles próprios, profundamente desrespeitados durante a derrota política da Revolução Inglesa e posteriormente — em especial as mulheres, vistas pelo patriarcado capitalista como imprestáveis, a não ser para reproduzir. Como não há menção a crianças no seu leito de morte nem no seu funeral, podemos concluir que Francis era uma mulher solteira, cujo conceito de família não incluía a geração de filhos, especialmente não de futuros escravos ou mão-de-obra. Ela se tornou um veículo de transmissão, para futuras gerações de ambos os lados das montanhas atlânticas,[67] da mensagem de que Deus não é respeitador nem de pessoas nem de faces. Virginia Woolf reivindicou "os direitos de todos — todos os homens e mulheres — ao respeito, em suas pessoas, dos grandes princípios de Justiça, Igualdade e Liberdade".[68] Não respeitar as pessoas era considerar inaceitáveis as relações hierárquicas de poder baseadas em classe, sexo ou raça. Francis refutou totalmente os três. A presença glorificante, desrespeitadora das múltiplas figuras do proletariado atlântico na Revolução Inglesa já não poderia ser negada.

4. A ramificação dos debates de Putney

> *Pois eu acho, de fato, que o pobre mais pobre da Inglaterra tem uma vida para viver, assim como o mais rico; e portanto, senhor, o que penso de verdade é que todo homem, se vai viver debaixo de um governo, deve primeiro se submeter a esse governo por sua própria vontade; e acho que o mais pobre dos pobres da Inglaterra não está, estritamente falando, de forma alguma vinculado a esse governo sob o qual foi colocado sem que lhe perguntassem se estava de acordo;* [...] *duvido que seja inglês alguém que duvide de tais coisas.*
>
> Coronel Thomas Rainborough, *Os debates de Putney* (1647)

A caminho de Londres, em meados da década de 1640, Dorothy Hazzard e seu bando de crentes de Broadmead atravessaram o rio Tâmisa na aldeia de Putney. Com uma planície aluvial ao norte e colinas ao sul, Putney era ponto de encontro de viajantes, assim como de plebeus, empregados domésticos, hortelões e trabalhadores do rio, como barqueiros e pescadores que ali viviam. "Putney parece ter sido, desde sempre, uma considerável via pública", explicou Daniel Lysons, o encarregado e historiador da paróquia dos anos 1790. "Antes, pessoas que viajavam de Londres para muitas partes do Oeste da Inglaterra costumavam ir até aquele lugar por água."[1]

Se Hazzard atravessasse o Tâmisa em Putney no outono de 1647, ao voltar de Bristol, teria visto o Novo Exército acampado na charneca, que estava ali por ordem de Oliver Cromwell, para ocupar área estratégica entre o rei, no Palácio de Hampton, e o Parlamento, em Westminster. Os soldados tinham alcançado grandes vitórias, mas estavam agora indóceis, amotinados e organizados na defesa dos seus interesses. Queriam seus soldos, queriam ficar livres do recrutamento forçado e queriam um sistema de previdência para os feridos, para as viúvas e para os órfãos. Não queriam ir para a Irlanda. Poucos meses antes, tropas que tinham apresentado petição perguntaram: "Será que os Soldados, que foram Instrumentos da recuperação das Liberdades perdidas da Nação, combateram para se tornarem Escravos?". Eles se consideravam "plebeus livres da Inglaterra reunidos e postos em armas em juízo e consciência pela defesa de seus direitos e liberdades e dos direitos e liberdades do povo". Tinham apoiado o fim da escravidão por intermédio do Jubileu bíblico, dizendo: "Podeis ser livres se quiserdes, sede livres agora e sempre, agora ou nunca, este é o sétimo ano, o ano do jubileu". Eles ignoraram o general Thomas Fairfax e elegeram "agitadores" para representar seus interesses. Fairfax tentara suprimir uma petição de soldo apresentada pelos soldados e fracassara: "Foi como cortar uma Cabeça da *Hidra*", escreveu, "pois eles começaram de novo, não tão perto dos quartéis-generais, mas em Cantos mais remotos do Exército". Logo apresentaram sua petição a um Parlamento altamente descontente.[2] Dan Wolfe escreve: "O gênio da guerra é a ação audaciosa, o da democracia é a persuasão, o julgamento tentativo, a humildade da mente". Tudo isso estava em equilíbrio em Putney.[3]

Ao fazer a travessia fluvial em Putney no fim de outubro ou começo de novembro, o grupo de Broadmead pode ter passado pela igreja de Saint Mary quando lá se travavam os debates cruciais entre Cromwell, encabeçando os oficiais do Exército, de um lado, e os agitadores, representando os soldados rasos, do outro. Estes últimos se sentavam ao redor da mesa de comunhão de Saint Mary, conservando os chapéus desafiadoramente na cabeça, enquanto discutiam o futuro da Inglaterra, na realidade até mesmo o significado da palavra "Inglaterra". O mais poderoso advogado do soldado comum nos Debates de Putney foi Thomas Rainborough, membro de uma família de marítimos e ele próprio homem do mar. Servira na Marinha até 1643, quando assumiu o comando do Exército parlamentar e lutou bravamente em Naseby, Sherburne, Oxford, Worcester e Bristol, onde o vimos anteriormente. O mais radical dos

oficiais que lideravam o Novo Exército, ele estava ligado à militância dos soldados rasos e a soldados que tinham voltado da América para guerrear contra o rei. Abrira a Torre de Londres para sectários na crise de agosto de 1647. Era também praticamente o líder dos *Levellers*, os igualitários, talvez o primeiro partido político de qualquer espécie e certamente o primeiro partido democrático, defendendo a administração da justiça em inglês (até então os procedimentos eram em latim), o direito de convocar testemunhas, o direito a um julgamento rápido, a igualdade perante a lei, o fim do recrutamento forçado, a tolerância religiosa, o tribunal do júri, o direito de ser julgado apenas uma vez pela mesma ofensa, o direito de confrontar acusadores e a abolição da pena de morte por roubo. Enfatizava a soberania e os direitos "do mais pobre dos pobres da Inglaterra", e estava ciente das "muitas brigas entre os homens honestos da Inglaterra e aqueles que os tiranizaram". Uma dessas disputas dizia respeito a negar o acesso às terras comunais, que para Rainborough era "a maior tirania já concebida no mundo". A aristocracia "punha os pobres porta afora" — ou seja, despejava-os. Defendendo o direito do povo às terras comunais e à subsistência que elas asseguravam, Rainborough afirmava que "Deus resolveu essa questão da propriedade com uma lei sua que diz *Não roubarás*".[4]

Comunitarismo e escravidão definiram o debate em Putney. Do outro lado estava Henry Ireton, o culto e calmamente confiante porta-voz dos nobres e aristocratas. À semelhança de Rainborough, Ireton era um ativo soldado, tendo lutado em Naseby, Newbury, Gainsborough, Edgehill e Bristol. Depois da capitulação de Oxford, casou-se com a filha de Cromwell. Nos debates, admitiu com franqueza: "Defendo o que defendo porque tenho gosto por propriedade". Ficou ofendido com as palavras de Rainborough sobre "o mais pobre dos pobres da Inglaterra", compreendendo claramente que tais palavras se aplicavam a pessoas como Francis, que não eram inglesas. Citando a Lei Mosaica como respaldo das leis e autoridades que Rainborough atacava, ele aconselhou os soldados reunidos, e todo o país, a "*honrar pai e mãe*", máxima que "se aplica também a... nossos governantes". Rainborough viu imediatamente nas palavras de Ireton um argumento a favor da autoridade da classe alta, real ou parlamentar, e respondeu com impaciência: "A grande questão é saber quem é pai e quem é mãe de verdade". Uma vez que "o povo da Inglaterra [...] não tem voz ativa na escolha de seus pais e mães — ele não está comprometido com esse argumento". Sua opinião assemelhava-se à de Winstanley, para quem o pai era o espírito da comuni-

dade e a mãe era a Terra. Enquanto isso, o coronel Nathaniel Rich manifestou o temor de que se os despossuídos quatro quintos do reino votassem acabariam legislando para que "houvesse igualdade de bens e de propriedades". Rainborough explicou o corolário: se só os ricos governassem, então "uma das partes faria que as outras [quatro] trabalhassem como rachadores de lenha e tiradores de água para ela, e a maior parte do país seria escravizada".

Putney tornou-se portanto não apenas uma encruzilhada geográfica, mas também histórica, que tem sido interpretada de muitas formas no último século. Três observações podem ser feitas sobre as principais interpretações. Primeiro, seguindo o socialista alemão Edouard Bernstein, que usou Putney para

Reunião do Conselho Geral do Exército, com agitadores à direita, 1647. Thomason Tracts E409/25, com autorização da British Library.

empurrar o marxismo revolucionário em direção à socialdemocracia, um grupo de intérpretes ressaltou nos debates de 1647 as origens de uma ampliação do direito de votar e da cidadania. O projeto era uma democracia parlamentar; seu sujeito era o respeitável cidadão trabalhador.[5] Segundo, numa hora em que pairava a ameaça de derrota militar, no 1º de maio de 1942, Aneurin Bevan, parlamentar trabalhista e futuro fundador do serviço nacional de saúde, publicou sob o nome de "Thomas Rainborough" um artigo que ajudou a alimentar a discussão política durante a guerra, culminando com a vitória do Partido Trabalhista em 1945. Os Debates de Putney também tiveram grande significado para os soldados britânicos, dentre os quais Edward Thompson, que carregavam em sua mochila um exemplar do *Handbook of Freedom* (1939), no qual Edgell Rickword e Jack Lindsay escreveram: "Note-se como a palavra '*common*' e seus derivados, agora tão estranhamente alterados no uso em sociedade, aparecem e reaparecem como tema através dos séculos. Era pelas vastas terras comunais de outrora que os camponeses pegavam em armas; era como 'verdadeiros plebeus' que eles falavam em seu próprio nome quando se reuniam, e era aspiração de homens não corrompidos pelo mesquinho sentimento de propriedade 'que todas as coisas fossem comuns'".[6] Bevan resumiu os debates num único e brilhante quiasma de dois fôlegos: "Ou a pobreza usa a democracia para destruir o poder da propriedade, ou a propriedade, com medo da pobreza, destruirá a democracia". O projeto de Bevan era o Estado industrial do bem-estar social; seu sujeito era o trabalhador industrial.[7] Terceiro, em setembro de 1945, Ras Tefari Makonnen foi anfitrião do Congresso Pan-Africano em Manchester. Os delegados tomaram esta resolução: "Não queremos mais passar fome enquanto executamos o trabalho penoso do mundo". Entre os que buscavam a independência, como Nkrumah e Kenyatta, encontravam-se estudantes dos Debates de Putney, notavelmente C. L. R. James, que viu seu significado para a história da luta contra a escravidão e o Império.[8] Nesse caso, a pobreza não tinha democracia alguma para usar no ataque à propriedade. O projeto de James e de outros era a libertação nacional; seu sujeito era o trabalhador que executava as tarefas penosas.

Os Debates de Putney, sempre tolerantes com a interpretação, tornaram-se úteis nas lutas pelo voto, pelo Estado do bem-estar social, e pela libertação colonial.[9] Mas ainda há mais. Descobrimos dois temas negligenciados: a luta pelas terras comunais e a luta contra a escravidão. O autor de *A Light Shining in*

Buckinghamshire escreveu que "o homem, obediente à sua sensualidade, tornou-se um delimitador, de modo que toda a terra foi cercada para poucas mãos mercenárias e todo o resto transformado em escravos". A bifurcação na estrada de Putney apontava para o futuro com terras comunais e sem escravidão, ou para o futuro com escravidão e sem terras comunais. As terras de uso comum eram uma realidade, e não uma idéia mirabolante.

Os soldados que juntavam lenha para suas fogueiras em Putney sabiam que os debates eram relevantes para todos os plebeus. Todos os que estavam em Putney, por exemplo, partilhavam pasto, tojo, relva, cascalho, plantas rasteiras e pedras, assim como os recursos dos rios, como eperlano, salmão, linguado, savelha, carpa, barbilho, enguia e pequenos peixes de água doce. Os debates eram especialmente urgentes para os afetados pela decisão tomada por Charles I em

Coronel Thomas Rainborough, debatedor de Putney. Thomason Tracts, com autorização da British Library.

1637 de cercar 95 hectares de terras não cultivadas entre Hampton Court e Richmond e convertê-los em reserva de caça. Clarendon, o partidário do rei, observou que o ataque aos direitos comuns "fez crescer o murmúrio e o ruído do povo", o que acabaria por transformar-se em clamor revolucionário e derrubar uma sucessão de tiranos: o arcebispo Laud, lorde Strafford e o rei Charles I. A pilhagem da propriedade de seu patrão em Putney confirmou no jovem Thomas Hobbes o amor pela propriedade privada e o desdém pelos plebeus que transmitiu a seu pupilo, o futuro Charles II.[10]

Rainborough discursou com raivosa eloqüência contra a escravidão. Pois a escravidão, também, era uma realidade. Como militar, Rainborough estava especialmente preocupado com soldados e marinheiros. "Eu gostaria muito de saber: pelo que o soldado lutou esse tempo todo?", perguntou. "Lutou para escravizar-se, para fortalecer homens de posse, homens de propriedade, para fazer de si escravo perpétuo." E acrescentou, com sarcástica mordacidade: "Está em toda ordem emitida que nenhum proprietário deve ser recrutado à força. Quando brigam entre si, esses cavalheiros convocam os pobres e inferiores para matarem [uns aos outros] por eles". Rainborough sabia do que estava falando. Tinha recrutado soldados entre a turba e os aprendizes de St. Giles's-in-the-Fields, freguesia de Londres que também continha um armazém para crianças raptadas com destino às Antilhas. Como oficial naval, vira soldados resistirem ao recrutamento; como *Leveller* sabia que essa resistência fora registrada no *Agreement of the People*, tentativa igualitária de produzir uma Constituição escrita. Eles tinham advertido que "a questão de nos convocar e constranger a servir nas guerras é contrária à nossa liberdade" e juraram resistir às "condições de escravidão". Recrutamento forçado era escravidão.[11]

Outro tipo de escravidão era praticado a poucos quilômetros de Putney, rio abaixo. Raramente um navio partia para as Antilhas, dizia um decreto parlamentar de 1643, sem um carregamento de pessoas raptadas. Um especialista no tráfico da Virgínia disse: "Os Servos são levados por homens aqui chamados de *Spirits*, e por eles postos em Cozinhas perto de Saint *Katherines*, onde, uma vez dentro, são mantidos Prisioneiros até que um Patrão os tire dali; e eles ficam nesses lugares um mês ou mais, até serem levados quando o Navio está pronto, as despesas dos *Spirits* e da Cozinha onde comeram são pagas, e são embarcados" para a América. Essa prática tinha um vocabulário preciso: "arrebatar" era pôr alguém sob custódia; "seqüestrar" era pegar uma criança; "surripiar" era raptar

e levar uma pessoa para além-mar; "barbadear" era raptar alguém e embarcá-lo para Barbados; e "enlear" era iludir uma pessoa para forçá-la a trabalhar. Esses termos de gíria apareceram nos anos 1640 e 1650, mas não sem enfrentar resistência: "Línguas maldosas têm sido muito prejudiciais: Pois tem sido dito com freqüência pela gente comum que os servos mandados para a Virgínia são vendidos como escravos".[12] Ainda em 1660 pais seguiam lamentosamente navios que levavam os filhos para as Antilhas, pelo rio, até Gravesend, "gritando e suplicando pela Redenção de sua Escravidão".[13]

Rainborough também falou contra a escravidão africana, tanto a escravidão de europeus presos no Norte da África como a de africanos capturados para ser vendidos nas Américas. O pai de Rainborough, William, tinha comandado um bloqueio naval de oito navios contra Sallé no Norte da África em 1637; resgatara 339 prisioneiros e voltara para Londres em triunfo. A Grande Representação apresentada ao rei em 1641 queixava-se de milhares de soldados e marinheiros escravizados. Richard Overton, o panfletário do igualitarismo, viu uma série contínua de miseráveis escravidões que iam dos "idosos, doentes e aleijados, suplicando um tostão de esmola", passando por aqueles em barcos e "*os pobres; os irmãos mortos de fome*" e "aqueles que vossas próprias leis injustas mantêm cativos em vossas próprias prisões", até, finalmente, os "galés na Turquia ou na Argélia".[14] Rainborough preocupava-se com a escravização não só do povo inglês; o anel de sinete que usava no dedo trazia a imagem de "uma cabeça de Mouro, cingida de prata, provida de barba negra". Sua identidade oficial e a autoridade de sua palavra escrita eram assim representadas por um símbolo de libertação da escravidão e uma imagem de africano.

Quando investia contra a escravidão, Rainborough incluía várias formas de servidão: a prática do recrutamento forçado, rapto ou seqüestro para as Américas, a captura de ingleses para trabalho forçado na África Ocidental e Setentrional, e a escravização de africanos. O movimento contra a escravidão era elemento essencial nas publicações e práticas dos *Levellers*. Eles lutavam para abolir a escravidão. O que estava em jogo, portanto, não era uma abstração retórica de propaganda política, mas algo real, vivido na carne, sofrido, e conhecido. Uma definição por alto de escravidão naquela época incluiria estes ingredientes: começou como ato de expropriação e terror; afetava crianças e jovens, particularmente; levava à exploração violenta; e com freqüência acabava em morte.

Os rachadores de lenha e tiradores de água, ou os sujeitos trabalhadores da economia atlântica, encaixavam-se nessa definição bem antes de a escravidão ser definida por raça e etnicidade.

Thomas Rainborough não sobreviveria à Revolução Inglesa. Foi assassinado por um grupo de monarquistas em 1648, para desconsolo de milhares de pessoas que saíram às ruas de Londres para seu funeral. Mas aquilo que ele defendera em Putney desceria nas águas do Tâmisa, pelas quais 100 mil marinheiros e barqueiros conectavam a Inglaterra ao sistema hidrográfico atlântico. Para Thomas Clarkson, o abolicionista, os rios forneciam uma imagem de liberdade; para James Joyce, a forja da alma irlandesa, os rios transmitiam línguas. Recente estudo dos rios diz: "Eles tiram incessantemente matéria sólida de um lugar e a levam para outro".[15] Os rios ramificam. De Putney, depois de 1647, correriam rio abaixo idéias e práticas tanto de liberdade como de escravidão. Um homem, uma mulher ou uma criança poderiam tomar um barco ali e, se não fossem transferidos para outro tipo de embarcação, só desembarcariam ao alcançar as rudes águas do estuário do Shannon ou do Liffey (Irlanda); de Bridgetown ou Port Royal (no Caribe); do Gâmbia ou do Níger (África Ocidental); de Chesapeake ou do Potomac (Virgínia).[16]

NÁPOLES, 1647

Em 7 de julho de 1647, um pescador napolitano chamado Masaniello encabeçou um protesto de mulheres do mercado, carroceiros, carregadores, marujos, pescadores, tecelões, dobadeiras de seda e todos os demais pobres, ou lazarones, da segunda ou terceira maior cidade da Europa.[17] A rebelião começou no mercado de Nápoles, onde produtores rurais e urbanos descobriram que o vice-rei espanhol tinha criado uma nova gabela, ou imposto, sobre as célebres frutas da cidade (Goethe achava que a limonada era invenção dos napolitanos).[18] Os rebeldes viraram o mundo de ponta-cabeça: remadores de galé se tornaram capitães, estudantes receberam livros, prisões foram abertas e registros de impostos foram queimados. Nobres foram proibidos de usar roupas caras, seus palácios assinalados para destruição e suas mobílias incendiadas nas ruas. "Esses Bens foram obtidos com o Sangue de nosso Coração; e assim como eles queimam devem pegar fogo Almas e Cor-

pos das Sanguessugas que os possuem, para serem fritados no Fogo dos Infernos", gritava um dos insurgentes.[19] Os rebeldes decretaram que qualquer um que fosse flagrado saqueando seria executado, "para que todo o Mundo saiba que não fazemos isto para enriquecer, mas para recuperar nossa liberdade". O preço do pão caiu para níveis compatíveis com uma economia moral. Essa era a essência da revolta, que Masaniello expressou "com colérica eloqüência". Sua figura de linguagem predileta, entretanto, não estava nos manuais de retórica do Renascimento; era, na realidade, a lista de preços: "Vejam aqui, meus Jovens, como somos massacrados, gabela sobre gabela, 36 Onças o Pão, 22 a Libra de Queijo" et cetera, et cetera. "Vamos tolerar essas coisas? Não, meus Garotos; Aprendam de Cor minhas Palavras e repitam-nas em todas as Ruas da Cidade."

Apesar de a revolta de Nápoles só ter durado dez dias, em julho de 1647, foi aquela a primeira vez na história em que o proletariado de qualquer cidade européia tomou o poder e governou sozinho. Michelangelo Cerquozzi, o pintor barroco, reconheceu a gravidade do acontecimento e pintou *A Revolta de Masaniello* (1648), representando-a como cena de batalha. Entre as tendas e barracas do concorrido mercado, o tráfego do comércio, os rebanhos de animais domésticos, os grandes barris das carroças de água, a tomada de atitude de centenas de pessoas é mostrada com novos gestos de homens apanhando pedras no chão, de braços nus erguidos, de dedos apontados. É sóbria a sua avaliação de uma insurreição urbana, sem condescendência mas também sem heroísmo.[20] Um historiador do século XVIII arqueou as sobrancelhas e arfou: "Depois de Eras é difícil acreditar a que Alturas de Poder esse ridículo Soberano chegou, depois de pisotear um trono com os pés descalços, usando um Boné de Marinheiro em vez de um Diadema, no espaço de quatro Dias, arregimentou um Exército de mais de 150 mil Homens, e Assenhoreou-se de uma das mais populosas Cidades do mundo".[21]

A história de Masaniello tem importância especial para os centros da navegação européia, Inglaterra e Holanda. Comerciantes ingleses tinham recentemente eclipsado os italianos na navegação para o leste do Mediterrâneo e agora mandavam 120 navios e 3 mil marinheiros para Nápoles todos os anos, com as deserções e alterações correspondentes. Os marujos eram importante fonte de informações sobre a revolta. De efeito menos imediato, porém mais duradouro, foram os medalhões cunhados em Amsterdã, o drama sub-repti-

ciamente produzido em Londres e as traduções da primeira história da revolta.[22] Em 1649, T. B. publicou uma peça intitulada *A rebelião de Nápoles ou a Tragédia de Massenello comumente assim chamado: mas corretamente Tomaso Aniello di Malfa General dos Napolitanos. Escrita por um Cavalheiro que estava presente, como testemunha ocular, quando isto realmente foi representado no Palco Sangrento, as Ruas de Nápoles.* Em 1650, James Howell, empresário, monarquista, literato com conexões na Companhia do Levante, traduziu o livro de Alexander Giraffi *Uma história exata das últimas revoluções de Nápoles; e de seus monstruosos sucessos*, e, no mesmo ano, *A segunda parte de Masaniello... O fim das comoções.*[23] Foram dedicados ao governador da Companhia do Levante com o seguinte lembrete:

> *Que o povo é uma besta de muitas cabeças a Inglaterra*
> *Ultimamente o demonstrou como nenhuma outra terra.*

Poder e solidariedade eram os temas da peça *A rebelião de Nápoles.* No frontispício do texto publicado aparecia uma ilustração representando o próprio Masaniello, de pernas nuas e gorro, contempando o céu com um antebraço nu atirando raios numa esquadra de navios de guerra; Netuno ergue o seu tridente enquanto lanceiros, dispostos em quadrilátero, tentam em vão impedir que alguns poucos marujos arrastem a cidade de Nápoles do mar para a praia. Em seu primeiro monólogo, Masaniello compara-se a si mesmo com um galé. Enquanto isso, as primeiras palavras saídas da multidão são os permanentes princípios de solidariedade dos marinheiros e o grito particular ouvido durante os motins de 1626: "Todo mundo, Todo mundo, Todo mundo".[24] Aludindo aos *levellers* ingleses e a João Batista (cujo dia santo em junho fora cancelado em Nápoles por temor de tumulto), o conselheiro de Masaniello promete "nivelar os altos muros do governo com a terra onde se erguem: o Machado já está posto na raiz". O vice-rei espanhol refere-se à besta de muitas cabeças e desavergonhadamente pergunta: "Como fazer molho sem espremer as Laranjas? Ou Vinho, sem espremer a Uva?".

Escravidão, África e as mulheres de Nápoles eram grandes preocupações tanto da peça como da história traduzida. Um dos conselheiros de Masaniello fora escravo na Argélia por dezenove anos, e um outro o fora nas galés. O escravo de um duque, um mouro, foi libertado. Masaniello teve uma filha que era moura e cantava uma canção em louvor da negritude. Durante o festival

ritual de verão que servira de ponto de combustão da revolta, Masaniello chefiara um grupo de adolescentes, com o rosto mascarado de negro, que atacaram um forte simulado no meio do mercado. Giraffi comparou as mulheres e meninas armadas de Nápoles, e sua decisiva capacidade de brigar nas ruas, com as amazonas. A mulher do próprio Masaniello foi presa por não ter pagado o imposto. As mulheres juraram que "preferiam queimar a Cidade, e a si próprias e seus filhos, a continuarem sendo Bestas de Carga e criarem seus Filhos para serem Escravos e Cavalos de Carga de orgulhosos e altivos Nobres". T. B. comparou as mulheres a Úrsula, símbolo da desordem em *Bartholomew Fair*, de Ben Jonson. Uma velha senhora, observando a filha negra, sugeriu que ela e a filha branca parassem de implicar uma com a outra e olhassem noutra direção, para "ver o que acontece com todo o Dinheiro, e com toda a Terra". *Cui bono.*

Masaniello e seu exército de pescadores capturam Nápoles. T. B., The Rebellion of Naples, or the Tragedy of Massenello... *(1649). Biblioteca Beinecke de Livros e Manuscritos Raros, Yale University.*

A rebelião de Nápoles combinava pessoas, acontecimentos e idéias tanto de Nápoles como de Londres, demonstrando a circulação da experiência de insurreição e sugerindo a unidade de conflito de classes numa diversidade de lugares. O povo descobrira a própria força; tratava-se de uma insurreição autônoma e sua força e poder tinham de ser respeitados — não se podia tirá-la de cena com zombarias, e permaneceu uma fonte de medo para as políticas emergentes do Estado burguês, além de um exemplo de esperança para a busca proletária de justiça na vida real, tal como a de Thomas Spence, que veremos adiante. Num caderno, Spinoza retratou-se a si mesmo disfarçado de vendedor de peixe.[25] John Locke zombava de Masaniello para ridicularizar o direito divino dos reis. Seu amigo James Tyrrell afirmou que a revolta da multidão urbana era injustificável mesmo quando ela reclamava de impostos pesados, porque isso causaria inevitavelmente grandes prejuízos à propriedade, como Masaniello demonstrara.[26] Autoridades de Maryland, Nova York, Massachusetts, Virgínia e Londres usavam o nome de Masaniello para pichar adversários políticos. Tom Paine tinha medo do nome, mas os soldados, marinheiros e plebeus da Revolução Inglesa não tinham. Em novembro de 1647, apenas poucos dias depois dos debates de Putney, um orador disse em Londres: "O mesmo negócio de que tratamos é aperfeiçoado em Nápoles, pois se qualquer pessoa defende a monarquia ali, é imediatamente enforcada em sua própria porta".[27]

LONDRES, 1649

Se a revolta de Masaniello e os Debates de Putney em 1647 representaram um ponto alto nas possibilidades revolucionárias, o declínio começou em 1649, com duas execuções exemplares. Uma parecia liquidar com o antigo regime da monarquia e da hierarquia, a outra com a esperança de um novo regime baseado em nenhuma dessas duas coisas. A primeira foi a decapitação do rei Charles, em 30 de janeiro. Uma mulher pobre, chamada Elizabeth Poole, de Abington, alertara duas vezes a Assembléia-Geral do Exército de que, embora Deus "tenha uma controvérsia com os grandes e poderosos da Terra", eles não deveriam ter "respeito por pessoas" e portanto não deveriam executar o rei.[28] Muitos outros radicais, incluindo *levellers*, também hesitaram com relação à morte do rei, mas inutilmente. Um algoz disfarçado de marinheiro decapi-

tou-o, e a república cromwelliana nasceu do sangue derramado. A execução por pelotão de fuzilamento de Robert Lockyer, soldado, em 27 de abril, teve origem nos resmungos de soldados que não recebiam soldo contra o que chamavam de "expedição bárbara" à Irlanda, que degenerara em motim em Bishopsgate em abril. Cromwell, temendo um levante geral de "pessoas descontentes, servos, oficiais da reserva [e] mendigos", cavalgou até Bishopsgate com Fairfax para comandar a supressão do motim, prendendo uma quantidade de homens, decidindo que cinco eram culpados, e condenando Lockyer, líder dos soldados, a ser fuzilado em Saint Paul. Na hora da execução, Lockyer rejeitou a venda nos olhos e fez um apelo aos algozes, seus irmãos soldados, para que depusessem as armas. Eles se recusaram, dispararam e o mataram. Milhares de pessoas, de verde (a cor dos *Levellers* e de Thomas Rainborough), marcharam pelas ruas de Londres em seu funeral.

As execuções do rei e do soldado se deram em uma época em que uma parcela do movimento revolucionário começara a contestar a pena de morte. O assunto provocara um estudo de Thomas Browne, que em 1646 tinha publicado seus pensamentos sobre a biomecânica da decapitação, da sufocação e da crucificação e os diversos efeitos teatrais produzidos em cada método.[29] A crítica de soldados e radicais religiosos fazia a mesma conexão, já estabelecida nos Debates de Putney, entre expropriação e escravidão. Samuel Chidley, *leveller* e ministro, uma vez comentou que se criminosos transportados para a América fossem "vendidos como escravos", então "é uma escravidão pior, na verdade uma grande tirania, tirar-lhes a vida" na forca.[30]

Um mês depois da execução do rei, o Conselho de Estado recebeu de Walton-on-Thames informação sobre Robert Everard, que fora a George's Hill em Surrey "e semeara a terra com pastinacas, cenouras e feijões", espécie de assinatura dos *Diggers*. O gesto era humilde, mas as esperanças dos *Diggers* não, pois viam sua comuna como solução para os problemas da expropriação, do aprisionamento, do enforcamento e da escravidão, para não falar no da fome:

> Essa liberdade de plantar na Terra comum impedirá o roubo, o furto e o assassinato, e as Prisões não ficarão tão cheias de Prisioneiros; e portanto devemos impedir esse espetáculo de ver com o coração partido tantos serem enforcados em cada sessão, como acontece. E certamente esse aprisionamento e enforcamento de homens são ainda o poder normando, e não podem estar de acordo com a liber-

> dade. [...] Essa liberdade na terra comum é direito dos pobres pela Lei da Criação e eqüidade das Escrituras, pois a terra não foi feita para alguns, mas para toda a Humanidade, pois Deus não é respeitador de Pessoas.

Posteriormente os *Diggers* perguntavam:

> Para que nos servem as Leis de aprisionamento, açoitamento e enforcamento que impõem aos outros a servidão? E sabemos que nenhum dos que estão sujeitos a essa lei da retidão ousa prender ou escravizar seus irmãos, ou sobre os objetos da terra, porque a terra é feita por nosso Criador para ser um Tesouro comum de sobrevivência, para todos igualmente, sem respeitar pessoas.

Ao agirem diretamente para recuperar a terra e construir cerca de doze comunas, os *Diggers* se libertaram da escravidão.[31]

Para o Conselho de Estado, a plantação de Everard parecia "ridícula, mas essa afluência de pessoas talvez seja o ponto de onde coisas mais importantes e perigosas podem surgir". Preocupado, lorde Fairfax entrevistou Everard e Winstanley em Whitehall em abril. Eles se recusaram a tirar o chapéu. Everard repetiu a profecia de Sara e Diná quando "disse que pertencia à raça dos judeus [...] mas agora o tempo da redenção era iminente, e Deus tiraria seu povo da escravidão, e lhes devolveria a liberdade de aproveitar os frutos e benefícios da Terra". Winstanley defendeu-se no tribunal numa linguagem que fazia lembrar as palavras de Rainborough em Putney: "Eu mostro, pela lei da retidão, que o mais pobre dos homens tem um direito à terra tão genuíno e tão justo quanto o mais rico dos homens". Fairfax concluiu que o exemplo alternativo dos *Diggers* era perigoso demais para escapar à destruição. Comandou pessoalmente uma tropa de cavalos para a mais importante das comunas, George's Hill, e expulsou os comuneiros da terra, quebrando suas pás, pisoteando suas plantações, e destruindo suas casas. Um dos primeiros atos dos líderes da jovem república inglesa foi, portanto, a intervenção militar direta, em defesa da propriedade privada. Eles temiam que os comuneiros rurais e o proletariado citadino juntassem suas forças na confluência, como fizeram em Nápoles.

Winstanley e os *Diggers* achavam que a pena de morte relacionava-se logicamente ao movimento de privatização da terra. O poder real, "com suas sebes, expulsa os fracos da Terra, e os deixa morrer de fome ou os obriga, pela pobreza,

a tirar dos outros, e depois os enforca por esse comportamento".[32] Uma vez que os pobres eram obrigados a trabalhar para subsistir, "essa Lei que mete medo nas pessoas e as obriga a obedecer com Prisões, Chicotes e Forcas, é o próprio reino do Diabo, e da Treva, sob o qual geme a Criação". Robert Coster indagava "se o Direito dos Senhores das propriedades às terras comunais não vem meramente da Vontade do Rei [...] e se o argumento mais forte de sua Lei para manter seus Títulos não seria o grito de *Prenda-o, Carcereiro?*". O autor de *Tyraniprocrit Discovered* apresentou razões parecidas em 1649, e com alcance atlântico. Esse tratado abolicionista denunciava a escravidão que se alastrava na América, vitimando tanto os pobres como os índios. Os ricos ociosos mandavam os outros trabalharem, os ricos ladrões proibiam os outros de roubar, e usando a Lei do Parlamento uns e outros transformavam pessoas em ladrões e as enforcavam. E nem assim Deus respeitava as pessoas.[33]

Samuel Chidley considerava a pena de morte uma abominação que manchava a terra de sangue. Fez uma petição ao lorde prefeito em junho de 1649 anunciando que, uma vez que a pena era "desumana, sangüinária, bárbara e tirânica", as leis que punem com a morte "não são regras pelas quais eu me guie". Também dirigiu petição ao Conselho de Estado, advertindo que "os alicerces da terra estão fora de esquadro". Visitou Old Bailey, onde "viu que os [detentos] [...] são pobres trabalhadores, e criaturas que roubaram coisas de pequeno valor, talvez por simples necessidade". Os magistrados expulsaram-no. Ele aconselhou o Parlamento a cortar o mal pela raiz: "Certamente não pode ser boa a lei que força todos os homens a preferirem a menor das coisas à maior, ou seja, a cobiça da riqueza com uma insígnia idólatra sobre ela à preciosa vida humana". Em 1652, como ministro laico em Christ Church, Newgate, publicou *A Cry Against a Crying Sin*, todo impresso em tinta vermelha. Tentou pregar o livro na forca de Tyburn, mas a multidão era densa demais, e foi "obrigado a pregá-lo numa árvore, na ribanceira ao lado da forca", onde muitos o leram. Um escritor anônimo juntou-se a Chidley apontando também o seu dedo acusador: "Que um homem delimite todas as Terras e Criaturas da sua espécie é extremamente inatural, perverso e traiçoeiro. [...] Tomai nota disto, grandes Avarentos: vós enforcais um homem que rouba por necessidade quando vós próprios roubais de vossos Irmãos todas as Terras, Criaturas etc.".[34]

Depois do regicídio, os *Levellers* procuraram aliar-se aos pobres da zona rural, depois ao proletariado urbano, e finalmente aos soldados do Exército, mas

a execução de Robert Lockyer marcou o começo do seu fim. Cromwell virou a mesa e explicou a Fairfax: "O que eu lhe digo, senhor, é que não há outra maneira de lidar com esses homens [os *Levellers*] a não ser parti-los em pedaços", pois "se não os esmagarmos eles nos esmagarão". Duas semanas depois, o poderio militar dos *Levellers* foi testado em Burford, com *Levellers* emboscados, aprisionados, assassinados, executados e exilados, mas suas idéias não puderam ser contidas. Apesar das condições de quase fome, a burguesia de Londres regozijou-se com um dia de festa. Abiezer Coppe contestou na mais poderosa manifestação individual de júbilo na guerra de classes da época, chamada *A Fiery Flying Roll: a Word from the Lord to All the Great Ones*. Os *Levellers* "foram a causa de muitas comoções turbulentas, que, como cabeças de hidra, quando uma é podada outras logo brotam no lugar", como foi observado ainda em 1656.[35] Portanto, a morte de Lockyer, embora não sendo um martírio em escala real, ajudou a garantir a sobrevivência das idéias dos *Levellers*:

Sua vontade própria é sua lei, levantai-vos agora, levantai-vos agora,
Sua vontade é sua lei, levantai-vos agora.
Desde que a tirania chegou eles não a consideram pecado
Fazer de uma cela uma armadilha onde o pobre morre de fome.
Levantai-vos agora, levantai-vos agora.

Os nobres estão em toda parte, levantai-vos agora , levantai-vos agora,
Os nobres estão em toda parte, levantai-vos agora.
Os nobres estão em toda parte, são vistos em cada canto,
Essa sabedoria é tão profunda, para nos tomar a terra.
*Levantai-vos, levantai-vos agora.**

"A canção dos *Diggers*" terminava com uma nota de Francis: "Glória já, todos são *Diggers*". Derrotado o desafio antinomiano, estava aberto o caminho para conquistar a Irlanda, para fazer guerra aos holandeses e aos espanhóis, para estabi-

* Their self-will is their law, stand up now, stand up now,/ Their self will is their law, stand up now./ Since tyranny came in they count it now no sin/ To make a gaol a gin, to starve poor men therein./ Stand up now, stand up now.// The gentry are all round, stand up now, stand up now,/ The gentry are all round, stand up now,/ The gentry are all round, on each side they are found./ This wisdom's so profound, to cheat us of our ground./ Stand up now, stand up now.

lizar Barbados, para tomar a Jamaica e para estabelecer a escravidão numa área mais ampla, da África Ocidental ao Caribe.

IRLANDA, 1649-51

Em 29 de março de 1649, um dia depois que os líderes dos *Levellers* foram esmagados com a prisão de John Lilburne, William Walwyn e Richard Overton, Cromwell concordou em organizar a expedição para conquistar a Irlanda. Assim começou "a via dolorosa" dos irlandeses, como escreveu James Connolly, e seu corolário histórico, a primeira fase do "Atlântico verde".[36] Anunciada a expedição irlandesa de Cromwell, a oposição a ela cresceu rapidamente no Exército em abril e maio. O autor de *The English Soldiers' Standard* advertiu que os oficiais pretendiam escravizar os soldados e recomendou a eleição de novos agitadores. A revista *Mercurius Militaris*, publicada por John Harriss, explicou que "o projeto irlandês" tinha como objetivo "manter este país na escravidão". Os *Levellers*, por sua vez, puseram em circulação o brandamente intitulado *Certain Queries Propounded to the Consideration of such as Were Intended of the Service of Ireland* [Algumas indagações apresentadas à consideração daqueles que se supunha estarem a serviço da Irlanda], que propunha questões nada tíbias: "Júlio César, Alexandre Magno, Guilherme, duque da Normandia, ou qualquer outro grande conquistador do mundo, foram algo mais do que grandes ladrões sem lei?". Os *Levellers* sabiam que a expedição irlandesa servia apenas para desviar as atenções: "Se pudessem nos levar ao menos uma vez para a Irlanda (é o que pensam), estaríamos em suas mãos: ou nos cortariam a garganta, ou morreríamos de fome, pois têm certeza de que jamais atravessaríamos de volta o Grande Lago". Um folheto dos *Levellers* punha em dúvida o direito inglês de "tomar de um povo a terra que Deus e a natureza lhes deram e impor leis sem o seu consentimento". O autor se perguntava se os irlandeses não tinham bons motivos "para fazer tudo que fizeram... a fim de se preservarem, e se libertarem, das usurpações dos ingleses", e declarou que era obrigação de todo homem honesto resistir à campanha de Cromwell. Enquanto a resistência franca e aberta era suprimida, milhares desertaram.[37]

Cromwell partiu de Bristol para Dublin em julho. Seu destino era Drogheda, onde massacres foram distribuídos em pequenas porções. Cromwell descreveu seu método: "Cada décimo homem entre os soldados era morto, e os outros eram despachados de navio para Barbados".[38] Pelos cálculos de Cromwell, 2100 foram mortos; Hugh Peter elevou o número para 3552. Dois anos depois, Ireton, o defensor da propriedade nos Debates de Putney, cercou Limerick on the Shannon. "Ireton contentou-se em depositar suas esperanças nos efeitos da fome e da praga que grassavam dentro dos muros", escreveu um historiador, mas devemos acrescentar que ele dispunha dos pesados canhões e das forcas para impor a fome. "Um homem de idade quis ser enforcado no lugar da filha, 'mas isso', diz Ludlow, 'foi recusado, e ele e o resto foram empurrados de volta para a cidade'. Ergueu-se uma forca diante dos muros, na qual os criminosos eram enforcados, e isso estancou o êxodo." Milhares pereceram durante o cerco, incluindo o próprio Ireton, que contraiu um resfriado e morreu.[39] De acordo com Gardiner, um novo estatuto de pena de morte para a Irlanda pôs 80 mil em risco de execução. Sir John Davis argumentara, uma geração antes, que a Irlanda era bárbara justamente porque, diferentemente de outros reinos e comunidades bem governados, ali *não* havia pena de morte.[40]

Cromwell voltou sua atenção para a captura da terra, a fim de pagar aos soldados e investidores de Aventuras por Terras na Irlanda (incluindo, a duzentas libras por cabeça, Thomas e William Rainborough).[41] O Conselho do Exército debateu se deveria "erradicar os Nativos", ou simplesmente "despojá-los de suas Propriedades".[42] Poucos anos depois, em 1652, o preâmbulo da Lei da Colonização da Irlanda decidiu a questão: o sistema de senhorio foi instalado. Não era "intenção do Parlamento extirpar aquele país todo", pois a terra não poderia ser cultivada "sem ajuda dos nativos". Áreas delimitadas substituíram os campos abertos, fazendas dispersas substituíram colônias dispostas em núcleos, ou o *chachan*, a lavoura comercial e um aumento do trabalho agrícola substituíram faixas de subsistência e igualitarismo ambiental. Essa brutal transferência da terra da Irlanda para uma classe de senhorios imigrantes foi acompanhada de uma grande iniciativa de mapeamento cadastral, o levantamento de sir William, chamado de "Down Survey", realizado nos anos de 1650, que assentou a Irlanda "por escrito" no papel.[43] Isso trouxe uma onda de "pessoas rudes para o país, das quais [o senhorio] deveria esperar contestação e oposição", também conhecidas como *tories*, nome aplicado oficialmente pela primeira vez em 1647 para designar homens sem patrão que levavam uma vida de banditismo.

A força de trabalho dos irlandeses despossuídos seria agora distribuída

"Pobre soldado" do Novo Exército da Irlanda.
The humble Petition of us the Parliaments poore
Souldiers in the Army of Ireland (*1647*).

pelas propriedades de senhorios ingleses, não apenas na Irlanda mas do outro lado do Atlântico. Cromwell mandou milhares de irlandeses para a Jamaica.[44] Não se tratava de experiência totalmente nova, como indicado por Hugh O'Neill na véspera da derrota em Kinsale em 1601: "Nós, irlandeses, somos exilados e transformados em escravos e servidores de um príncipe estranho e estrangeiro". Mil escravos irlandeses tinham sido vendidos para a Suécia em 1610.[45] Sir William Petty calculou que um sexto dos homens adultos, cerca de 34 mil, foram despachados da Irlanda e vendidos no exterior, depois da conquista de 1649. Em 1660 havia pelo menos 12 mil trabalhadores irlandeses nas Antilhas, e nove anos depois, 8 mil só em Barbados. "Embora seja preciso usar

a força para pegá-los [...] não há a menor dúvida de que se pode ter o número de irlandeses que se queira", escreveu Henry Cromwell, em resposta a um pedido feito pela Jamaica de mil meninas e mil meninos irlandeses. O poeta lamentava,[46]

> *Sem tribo, sem terra, sem nome,*
> *Sem riqueza, sem fama*
> *Perambulam agora seus filhos*
> *Sem rumo, de um lado para outro.**

Além de meninos, meninas e terra, conhecimento também foi tomado. Robert Boyle recebeu imensos pedaços de terra irlandesa, cujos lucros ajudaram a manter a Royal Society, que também se beneficiou dos segredos comerciais que Boyle tirou da arte e do mistério do artesão irlandês. Ele ficou impressionado, por exemplo, com "um ferreiro que, com um martelo [...] forja barras ou cunhas, a partir de grandes massas de ferro, e faz essas fortes e pesadas correntes usadas para oprimir malfeitores e até mesmo para fortalecer ruas e portões" a fim de proteger a propriedade na Irlanda e produzir mais propriedades além-mar.[47]

BARBADOS, 1649

Os irlandeses estavam entre os conspiradores que em 1649 planejaram tornar-se homens livres e senhores de Barbados. O bem-sucedido cultivo do açúcar, levado pelos holandeses de Pernambuco, Brasil, para a ilha em 1640, tinha intensificado a exploração dos trabalhadores dos canaviais. Richard Ligon, testemunha, achava que a maioria dos conspiradores provinha da classe servil, naquela época aproximadamente 10 mil pessoas. Ele via no episódio uma resposta direta à crueldade dos senhores, que levava os servos a buscar a liberdade ou morrer no processo. Mas nunca chegaram a agir, pois um informante alertou as autoridades sobre seus planos. Centenas foram presos, muitos torturados, dezoito executados. Os cabeças eram "tão altivos em sua resolução, e tão incor-

* Tribeless, landless, nameless,/ Wealthless, hostless, fameless/ Wonder now thine aimless/ Children to and fro.

rigíveis, que era provável que viessem a atuar num segundo complô". A despeito das execuções, a resistência à escravidão persistiu, incluindo um novo complô, organizado por africanos.[48]

No fim dos anos 1640, os senhores de Barbados tinham muita riqueza a ser protegida daqueles que a tinham produzido. Depois de uma visita à ilha em agosto de 1645, George Downing escreveu: "Se fordes a Barbados vereis uma ilha próspera, muitos homens capazes. Acho que este ano eles levaram para lá não menos de mil negros, e quanto mais negros compram, mais podem comprar, pois em um ano e meio os negros produzem (com a bênção de Deus) o equivalente àquilo que custaram". Quando Richard Ligon chegou a Bridgetown pela primeira vez, em 1647, contou 22 navios no porto, "rápidos e numerosos". O mapa de Barbados de 1651 nota que a principal fonte de "riqueza dos habitantes da ilha consiste, basicamente, no trabalho dos seus empregados". Barbados tornou-se a mais rica colônia britânica, e "um dos Lugares mais ricos da terra debaixo do Sol".[49]

Barbados foi descrita como "um monte de estrume onde a Inglaterra atira o seu lixo. Patifes e prostitutas, e gente dessa laia, constituem a maior parte dos contingentes geralmente levados para lá". Verdade: o primeiro carregamento de detentos chegou a Barbados em 1642. Uma lei de 1652 permitia aos magistrados ingleses prender sumariamente vadios ou mendigos e embarcá-los para as *plantations*. Um carregamento de prostitutas das prisões de Londres foi transportado para Barbados como reprodutoras. A ilha era habitada também por uma humanidade diversa: ingleses, franceses, holandeses, escoceses, irlandeses, judeus espanhóis, índios e africanos. Heinrich von Uchteritz, mercenário alemão que combateu nas tropas de Charles Stuart, foi vendido para uma *plantation* que tinha "cem cristãos, cem negros e cem índios como escravos". Os nativos americanos eram, na maioria, arauaques guianenses, que chegaram antes à ilha como povo livre mas em 1636 já estavam escravizados. Empregados ingleses e escravos africanos chegaram nos primeiros navios ingleses em 1627, e os irlandeses na década de 1630; 2 mil por ano chegaram da Inglaterra na década de 1640, e 3 mil na de 1650. Às vezes eram vendidos por peso. Muitos eram veteranos da Revolução Inglesa — soldados, "familistas" —, que se tornaram agricultores pobres, homens livres sem propriedade e servos por contrato. Alguns, à moda antinomiana, rejeitavam todo e qualquer regulamento. George Fox visitou Barbados em 1671 e pregou noções parecidas aos "*Negros*, aos *Mulatos* e aos *Brancos*".[50] Os

donos de *plantation* tomaram medidas enérgicas contra os radicais religiosos suspeitos de envolvimento na conspiração de 1649, banindo 122 homens.

Os plantadores de açúcar impuseram uma disciplina de trabalho puritana, que para os escravos representava um princípio satânico tanto na física como na mecânica da acumulação: "O Diabo baixou no inglês, para que este obrigue tudo a trabalhar; ele faz o *Negro* trabalhar, o Cavalo trabalhar, o Asno trabalhar, a Madeira trabalhar, a Água trabalhar, e o Vento trabalhar".[51] Foram necessárias quatro décadas para limpar a floresta xerófila da ilha, com suas árvores de madeira de lei, cedro e outras plantas nativas. Depois da fase final de destruição da floresta, iniciada em 1650, foi preciso importar carvão da Inglaterra para ferver o açúcar. O êxito no cultivo da cana-de-açúcar resultou de um processo de trabalho de turmas multirraciais nos canaviais:

> *bagaço, engenho, bolhas daquilo estalando na fábrica*
> *carga na minha cabeça, carga no carro, o engenho girando, girando, girando*
> *xarope, bebida, sangue do campo, dilúvio das eras.**

Os trabalhadores do sistema inicial de *plantations* eram bens móveis; seu trabalho era organizado e mantido pela violência. Açoitamento e marcação a ferro quente deixavam cicatrizes mais fundas do que se possa imaginar, ou assim pensava padre Antoine Biet, que testemunhou esses castigos em 1654. Orlando Patterson tinha escrito que "a distinção, que se costuma fazer, entre vender o trabalho e vender as pessoas não faz sentido algum em termos humanos reais". O mesmo demônio controlava tudo.[52]

A resistência incluía fugas, incêndio deliberado, assassinato, revolta. Os irlandeses, de acordo com o governador Searle em 1657, perambulavam como vagabundos, recusando-se a trabalhar. James Holdip, dono de *plantation*, viu canaviais que valiam 10 mil libras arder em chamas no ano da conspiração, 1649. Em 1634, empregados tinham planejado ganhar a liberdade matando os patrões e em seguida tomar o primeiro navio que chegasse para se lançarem ao mar como bucaneiros. Seus líderes, John e William Weston, tinham vivido a experiência dos motins anticercamentos ao redor de Bristol nas décadas de 1620 e

* trash, windmill, crack bubble o vat in de fac'try/ load pun me head, load in de cart, de mill spinnin spinnin spinnin/ syrup, liquor, blood o de fields, flood o'the ages.

1630.[53] Cornelius Bryan, irlandês ruivo, foi açoitado, preso por amotinar-se e posteriormente deportado. "Quando comia Carne numa Bandeja", disse ele, "se houvesse tanto Sangue inglês na Bandeja quanto havia Carne, ele o comeria, e exigiria mais." A cooperação entre irlandeses desse tipo e escravos africanos era o pesadelo das autoridades. O Conselho do Governador anunciou em 1655 que "há vários servidores irlandeses e negros rebelados nos Matos e por aí", zombando de uma lei aprovada em 1652. "Uma Lei para Restringir a Vagabundagem de Empregados e Negros." O primeiro grupo registrado de escravos foragidos de Barbados era inter-racial, como a prisão da capital, Bridgetown, onde eram jogados os fugitivos capturados. "O que os donos de *plantation* mais temiam era a aliança rebelde de escravos e empregados", explica a historiadora de Barbados Hilary McD. Beckles. Irlandeses e africanos conspiraram juntos em complôs de 1675, 1686 e 1692. O "irlandês negro" surgiu como etnicidade regional em Montserrat e na Jamaica.[54]

Para estabilizarem seu regime, os governantes de Barbados mantinham os empregados longe dos radicais religiosos. Conseguiram fazer essa separação nas décadas de 1650 e 1660, com a ajuda inadvertida de Oliver Cromwell, de micróbios e dos "espíritos". No Projeto Ocidental de Cromwell, de 1655, uma esquadra naval a caminho de Venables e Penn parou ao largo da ilha e levou cerca de quatrocentos empregados e ex-empregados de Barbados para atacar a Jamaica e tomá-la da Espanha. Enquanto empregados deixavam a ilha ou pereciam, os grandes donos de *plantation* os substituíam por escravos africanos, que na altura da década de 1660 eram fornecidos por traficantes em grande número e a preços mais baixos do que os negociantes de serviçais contratados poderiam oferecer. A classe alta também adotou políticas informais para provocar divisões, instigando a criminalidade e consolando-se quando os trabalhadores brigavam entre si. Morgan Godwyn chamou a isso de política do "*Ora, eles se viram*":

> Um efeito desse magro estipêndio de Alimento para seus Escravos [são] os muitos Roubos e Furtos cometidos por essa Gente faminta contra os ingleses mais pobres. Pelos quais, se afirmo que seus donos são os responsáveis, por assim os submeterem à fome, acho que não estou muito longe do Alvo. Que eles não estão insatisfeitos com isso, quando executado com destreza, é a crença geral e o sentimento dos Sofredores. E diz-se que esse é o verdadeiro sentido daquela resposta costumeira,
>
> Ora, eles se viram, dada aos Administradores e Supervisores que solicitam suprimento para prover às necessidades dos Negros.[55]

Nesse cenário, a fome produzia o roubo, ao qual os ingleses pobres respondiam matando os ladrões a tiro. A divisão entre empregado e escravo foi regulada pelo amplo código de empregados e escravos de 1661, que serviu de modelo para normas semelhantes na Jamaica, na Carolina do Sul, em Antígua e em São Cristóvão. Os donos de *plantation* distinguiam legal e socialmente o escravo do empregado, definindo o primeiro como propriedade privada e oferecendo ao segundo novas proteções contra a violência e a exploração. O esforço para recompensar a classe dando a empregados e escravos diferentes posições materiais dentro do sistema de *plantation* prosseguiu quando os donos transformaram os empregados restantes numa elite de trabalho, como artesãos, capatazes e membros da milícia, que, portando armas, seriam usados para sufocar revoltas de escravos. A política do "Ora, eles se viram" foi institucionalizada como característica estrutural permanente da sociedade americana de *plantations*. Derrotado o abolicionismo da Revolução Inglesa, a produção de açúcar triplicou em Barbados.[56]

O RIO GÂMBIA, 1652

Depois das execuções de 1649, da invasão da Irlanda e da derrota da rebelião dos empregados em Barbados, dois dos maiores rivais daquela época, Oliver Cromwell e o príncipe Rupert, seguiram caminhos diferentes para o mesmo destino, a África Ocidental — um politicamente, o outro materialmente. Rupert, opositor de Rainborough no cerco de Bristol em 1643, sobrinho do decapitado rei Charles I e primo do futuro rei Charles II, fez-se ao mar como corsário monarquista em companhia do irmão, o príncipe Maurice. Cromwell, enquanto isso, pôs em prática uma agressiva estratégia destinada a reduzir o poderio holandês e a estabelecer a Inglaterra como principal potência marítima do Atlântico. As duas metades da classe dominante inglesa (os "novos comerciantes" e os velhos aristocratas) encontraram-se e enfrentaram-se no rio Gâmbia, criando o tráfico triangular de escravos. Os ingleses eram os maiores escravistas da África no fim do século XVII, mas não no começo.[57] Na realidade, em 1623, um traficante inglês,

Richard Jobson, quando lhe apresentaram em Gâmbia "certa jovem negra", respondeu: "Nosso povo não negocia esse tipo de mercadoria, nem compramos ou vendemos uns aos outros". Isso mudaria pela altura de 1649.

O drama do tráfico de escravos está na maneira como o povo do rio foi colhido entre duas forças históricas, comunitarismo e escravidão. Leopold Senghor, o poeta da *Négritude*, diz que a "sociedade negra africana [...] tinha alcançado o socialismo antes da chegada dos europeus".[58] W. E. DuBois reverenciava o calor humano da aldeia da África Ocidental. Walter Rodney caracterizou a organização política como chefaturas e "etnicidades organizadas comunalmente". O rio Gâmbia é um grande curso d'água da África, navegável por oitocentos quilômetros. Jobson observou que os agricultores mandingas semeavam seus campos usando uma série de enxadas com fio de ferro: "Um abria caminho, carregando a terra diante dele, muitos outros atrás dele, com diversos Ferros, fazendo como ele indicava, até obter um sulco suficiente".[59] O arroz cultivado por mulheres diolas em pântanos de água doce era uma importante cultura de subsistência e posteriormente seria a base da rizicultura da Carolina do Sul. A principal mercadoria de estuário era o sal. Canoas iam buscar peixes e ostras nos manguezais. A ilha de James foi fortificada em 1651, e negociaram-se direitos com o povo niumi para cortar árvores e tirar água no continente. O povo diola, na margem meridional, nunca se recuperaria do tráfico de escravos. Nasir al-Din (morto em 1674), revolucionário religioso e clérigo berbere, pregava nu nas aldeias para derrubar as dinastias corrompidas pelo tráfico de escravos, que se tornaria iniciativa estatal no fim do século.[60]

No célebre ano de 1649, comerciantes ingleses ordenaram a construção de um forte mercantil, ou feitoria, na Costa do Ouro.[61] Ao mesmo tempo, a Companhia da Guiné, fundada inicialmente em 1618, foi inspecionada pelos "novos comerciantes" e pelo Conselho de Estado, recebendo um novo alvará em 1651, quando navios foram despachados para a África Ocidental. Matthew Backhouse, representante da Companhia da Guiné, que fazia a triangulação entre Inglaterra, África e Antilhas, partiu para o rio Gâmbia em setembro de 1651 com o capitão Blake a bordo do *Friendship*. Seu objetivo era estabelecer relações comerciais regulares e conseguir quinze ou vinte "vigorosos jovens negros de cerca de quinze anos" e levá-los para Barbados. O próprio Backhouse comprou 25 presas de elefante e tecidos africanos, o apreciado "pano da região mandê" cujas vivas cores cambiantes influenciaram as tradições visuais do Brasil, do

Caribe e dos Estados Unidos.[62] Eles chegaram a Gâmbia quando um navio inglês acabara de sofrer um motim, durante o qual escravos "pegaram em armas e caíram sobre os marinheiros, golpeando-os na cabeça e cortando-lhes a garganta tão rápido" que o senhor de escravos, em desespero, "desceu para o porão e explodiu tudo com ele dentro; e isso foi antes de saírem do rio". Acontecimentos assim levaram a Companhia da Guiné a estocar seus navios com "algemas e dardos para os negros rebeldes e rogamo-vos que sejais bem cuidadosos em mantê-los embaixo e dar-lhes comida na hora devida para que não se ergam contra vós como o fizeram em outros navios".

Derrotado por Rainborough em Bristol, o príncipe Rupert fugiu para Kinsale, o porto irlandês, onde abasteceu e tripulou uma pequena frota antes de sair para perambular pelo Mediterrâneo e pelo Atlântico, na esperança de manter Barbados monarquista. Em dezembro de 1651, Rupert abasteceu-se de água em Arguin, dobrou o cabo Branco, perto das águas onde ocorreu o terrível desastre representado em *A balsa da Medusa*, de Géricault. Rupert contratou um piloto na ilha de Cabo Verde, depois outro na foz do rio Gâmbia e um terceiro, um *grometta* chamado Jacus. Uma população crioula de africanos e portugueses, surgida no início no século XV e conhecida como *lançados*, agia como intermediária. De sua parte, Jacus serviu primeiro aos cromwellianos e depois aos monarquistas.[63] Rio acima, num tributário, em 2 de março, Rupert capturou dois navios mercantes ingleses, o *Friendship* e o *Supply*, cuja tripulação a malária debilitara, antes de velejar em 18 de março para Cape Mastre e para a cidade de Reatch.

Jacus aconselhou uma parada. "Alguns roubaram numa de suas canoas um marinheiro do príncipe Maurício, um natural do lugar, que vivia fazia muitos anos entre os cristãos, e estava se tornando ele próprio cristão; mas com a promessa que lhe fizeram de que voltaria para o barco, ele foi com os outros visitar os pais." Os livros com listas de nomes daquela época revelam numerosas ausências em todos os navios, de modo que isso não chegava a ser inusitado. Não obstante, o príncipe, resolvendo capturar o soldado à força, mandou cem homens atrás dele, que foram expelidos de seus barcos na arrebentação. Dois cavalheiros, Holmes e Hell, foram tomados como reféns. Sabemos pouca coisa a respeito de Hell, mas Holmes ajudou a formar uma nação imperial. Nesse ponto segue-se uma rápida série de eventos no mar e na praia, na qual o poder naval se bateu contra povos indígenas ("a praia de sonhos, e de despertares insanos", escreveu Césaire.) Uma canoa saiu para negociar. Um dos homens foi morto. O príncipe despachou mais

cem mosqueteiros. Os nativos "mandaram um grupo considerável de homens ao mar, com água pelo pescoço, para impedir nosso desembarque, os quais, quando nos viram chegar perto, mergulharam para evitar que atirássemos; e, reaparecendo, dispararam contra nós uma descarga de flechas... até que uma de suas flechas infelizmente atingiu Sua Alteza, o príncipe Rupert, entrando fundo na carne acima do mamilo esquerdo, e ele pediu imediatamente uma faca e cortou-a".

Isso bastou, e graças a Jacus, os outros foram resgatados, remaram rapidamente de volta para seus navios e partiram. Jacus ficou, recusando as recompensas oferecidas por Rupert, preferindo a topografia intermediária, a praia ou o estuário, entre terra e mar. Historiadores orais da localidade, os griôs, lembram-se não apenas de Kunta Kinte e da "saga de uma família americana", pois essa era a região de *Raízes* (1976), mas numerosas sagas de séculos de violência européia nas praias.[64] Por que aquele marinheiro africano era tão importante para Rupert? Seria pela habilidade lingüística? Pelo conhecimento da região? Pelas habilidades de marinheiro? Ou seria pelo conhecimento transatlântico da escravidão americana, que poderia se revelar perigoso para interesses ingleses na região? O conto que contamos não é uma saga de família mas uma saga de forças de classes no encontro crucial do marinheiro do navio europeu de mar profundo com o barqueiro da canoa africana. Esse encontro continha a possibilidade de resistência cooperativa contra um inimigo comum, que nesse caso carregaria a cicatriz pelo resto dos seus dias.

Mal Rupert deu início à retirada, um motim explodiu num dos seus navios, que foi levado pelos amotinados. Um segundo motim ocorreu em Cabo Verde, encabeçado por William Coxon. Com ele estavam o tanoeiro, o artilheiro, o contramestre, o ajudante do patrão. Esses oficiais encabeçaram o motim de 1648. Capp cita um artilheiro que dizia estar "acima das ordens".[65] O navio tinha a bordo 115 homens — franceses, espanhóis, holandeses, ingleses e muitos africanos. Destes, 25 dessa tripulação multilíngüe e multiétnica tornaram-se ativos amotinados.[66] Mudaram o nome do navio de *Revenge of Whitehall* (Charles Stuart fora decapitado em Whitehall) para *Marmaduke*, sob o qual velejariam em 1655 para o Caribe com Venables e Penn. Em 1649, a décima pergunta às tropas que iam para a Irlanda tinha sido "se aqueles que pelejam por sua liberdade (como os ingleses agora) não se tornam indignos de perdão se invadem a liberdade dos outros; e se não seria uma nota especial e um distintivo característico do verdadeiro padrão de liberdade empenhar-se pela justa liberdade de todos os homens bem como da sua própria?".

Os encontros no rio Gâmbia em 1652 continuaram a influenciar a vida do príncipe Rupert e de Robert Holmes, que por sua vez influenciou o curso da história do Atlântico inglês. Robert Holmes voltaria duas vezes ao Gâmbia, primeiro em 1661 para ocupar o que seria a ilha James, a principal fortificação inglesa do rio, e mais tarde, em 1663-4, para atacar as feitorias holandesas. Quando velejou pelo lugar onde juntamente com Rupert tinha combatido os barqueiros anos antes, ele recordou: "Neste Portodally [Portudal], não fosse pela providência divina, eu teria sido morto por alguns Negros do País na praia".[67] Fazendo carreira numa época em que a Marinha se tornava a instituição formadora da nação, Holmes pessoalmente precipitou duas guerras mundiais. A ilha James, em particular, e o rio Gâmbia, em geral, tornaram-se "a principal fortaleza dos ingleses no Norte da África durante toda a história das Companhias africanas". Dryden elogiou-o: "E Holmes, cujo nome viverá nos cantos épicos [...] foi quem primeiro enfeitiçou nossos olhos com o ouro da Guiné". Rupert tornou-se a força motriz da renovação do alvará da Companhia Real Africana em 1660, e de novo em 1663, depois da recondução de Charles II ao trono. Esse alvará reivindicava pomposamente toda a interface marítima dos Pilares de Hércules ao cabo da Boa Esperança, "e todos os portos, riachos, ilhas, lagos e lugares individuais nas partes da África". O estranho ato verbal de usurpação mágica pode ser comparado com o morcego do baobá que pôs a cara de fora para dizer ao primeiro rei (ou *mansa*) de Niumi: "Não nego sua afirmação de que descobriu um país, mas, seja qual for o país que descobriu, ele já tem dono".[68]

Assim, o incidente do ferimento no peito de Rupert nos recorda, primeiro, que quem trabalhava no tráfico de escravos participava apenas em determinadas condições — nesse caso, a permissão dada a um marinheiro para ir em terra despedir-se de sua família — e segundo, que as partes do proletariado que mais cresciam eram os marinheiros e escravos africanos. Os marinheiros eram multirraciais — irlandeses, ingleses, africanos — e um centro desse mundo afro-marítimo era Londres. Embora Backhouse tenha sido incapaz de voltar a Londres, sua carga o fez, e ela incluía "um menino negro", na época em que "Black Tom" se tornava um estereótipo londrino. "Meu bom senhor, não sou inglês pela minha cara, nem inglês pela minha fala: sou estrangeiro da África, sou o ferry cheio de dinheiro." Tom, que nunca saiu da Inglaterra e só falava inglês, era um trapaceiro que manipulava a

cobiça dos londrinos e seus preconceitos contra estrangeiros, para tirar partido da situação.[69]

LONDRES, 1659-60

Se os Debates de Putney de 1647 mostraram a Revolução Inglesa como um movimento abolicionista, um debate parlamentar de 1659 sobre escravidão de "ingleses nascidos livres", realizado às vésperas de restauração de Charles II e da monarquia Stuart, representou uma reversão contra-revolucionária. As circunstâncias tinham mudado depois que Francis e Rainborough discutiram a relação entre escravidão e liberdade no auge da possibilidade revolucionária. A repressão interna dos radicais possibilitou novas aventuras para a burguesia inglesa na Irlanda, em Barbados, na Jamaica e na África Ocidental. Em 25 de março de 1659, Marcellus Rivers e Oxenbridge Foyle fizeram uma petição à Câmara dos Comuns "em nome deles próprios assim como de setenta pessoas livres desta nação agora sob regime de escravidão em Barbados; demonstrando a utilização menos cristã e mais bárbara deles". O debate subseqüente deixou claro que uma convergência de idéias sobre escravidão, raça e império entre parlamentaristas e monarquistas, antigos antagonistas na Revolução Inglesa e nas guerras civis, facilitaria a restauração da monarquia.[70]

Rivers e Foyle tinham sido detidos por contrabandear armas para Charles Stuart e presos na esteira do levante de Salisbury em 1654. Protestaram contra o tratamento recebido, descrevendo-o como impróprio de "ingleses livres", porque não tiveram direito a um julgamento adequado e foram arbitrariamente encarcerados por um ano. Foram então arrancados da prisão, levados às pressas para Plymouth e ali atirados a bordo de um navio de águas profundas. Como mercadoria e bens móveis do comerciante e membro do Parlamento Martin Noell, foram trancados no porão com os cavalos. Rivers e Foyle não disseram quantos escravos brancos, seus companheiros, morreram e foram jogados ao mar depois de costurados em bolsas funerárias, mas numa viagem típica esse número era de oito a catorze. Em algumas semanas, os prisioneiros chegaram a Barbados e foram vendidos "às pessoas mais bárbaras e desumanas, por 1550 libras de açúcar cada um, mais ou menos, de acordo com sua capacidade de trabalho". Os escravos foram obrigados a trabalhar, "moendo nas mós e cuidando

da fornalha" ou cavando buracos nos campos, ao lado de outros escravos da Inglaterra, da Irlanda, da Escócia, da América e da África.[71] Viviam em chiqueiros de porcos, comiam batatas e bebiam água de batata, eram açoitados, comprados e vendidos. Sua petição deixava implícita a existência de direitos humanos para impedir tal exploração.[72]

A petição provocou um debate acalorado e insincero. Os membros do Parlamento sabiam que os peticionários eram pouco diferentes dos milhares de homens e mulheres ingleses levados em segredo nos trinta anos anteriores. Noell, que transportara muitos deles clandestinamente, foi obrigado a admitir, "fiz negócios nessas partes", mas se apressou em defender a classe dos donos de *plantation* em Barbados dizendo, falsamente, que o trabalho nos canaviais não era tão duro como se pintava, e que, na realidade, a ilha era "tão agradável para negociar quanto qualquer outra parte do mundo". Tentou diminuir o impacto da petição negando a importância histórica dos empregados contratados na formação do sistema de *plantation* e introduzindo distinções raciais: em Barbados, assegurou ao Parlamento, "o trabalho é feito principalmente por negros".[73]

Alguns, no Parlamento, trataram a petição politicamente, como questão monarquista. Mas sir Henry Vane, o radical milenarista que apoiara Anne Hutchinson na Controvérsia Antinomiana de Boston, em 1636-7, anunciou: "Não encaro essa questão como um assunto de Cavalier [partidário de Charles I], mas como uma questão que diz respeito à liberdade dos povos livres da Inglaterra". Arthur Annesley acrescentou: "Lamento ouvir que a Magna Carta tomou posição contra esta Câmara. Se a pessoa é inglesa, por que não deveria ter os benefícios correspondentes?".[74] Vários membros do Parlamento começaram a definir a liberdade inglesa em função da escravidão africana. Edward Boscawen, que investira numa bem-sucedida campanha para tomar a Jamaica da Espanha em 1655, explicou: "Tendes o caso Paul diante de vós. Um romano não deve ser vencido". Quis dizer com isso que a condição de inglês deveria ser vista como uma cidadania global que protegia seus titulares da violência. Se o Parlamento deixasse de tomar providências para atender à petição, explicou ele solenemente, "nossa vida valerá tão pouco quanto a dos negros". Sir Arthur Hesilrige "mal podia conter o choro" quando era obrigado a pensar na possibilidade de ingleses trabalharem lado a lado com africanos. Enquanto as reivindicações universalistas da Revolução se reduziam a um nacionalismo estreito e racialista, alguns poucos se apegaram aos antigos ideais. Sir John Lenthal dizia, preocupado: "Espero que um dos efeitos da

guerra não seja transformar homens em mercadoria". Thomas Gewen queixava-se: "Não quero que homens sejam vendidos como bois e cavalos. A venda de um homem é crime dos mais graves". O major John Beake resumiu a questão: "Escravidão é escravidão, seja numa *Commonwealth* ou sob qualquer outra forma".[75]

Foi um momento decisivo, como explicou Hylary McD. Beckles: "O Parlamento percebeu que os barbadianos, e outros antilhanos, não precisavam mais do trabalho do branco — a escravidão negra estava plenamente estabelecida, e revelara-se muito lucrativa". Enquanto isso, o trabalho militar na metrópole mostrava-se mais uma vez problemático. Logo depois do debate, os soldados comuns do Novo Exército voltaram a amotinar-se, e mais uma vez elegeram agitadores para representá-los. O fantasma de Putney começou a perseguir os proprietários; dessa vez, eles restauraram a monarquia.[76] De volta ao poder, os monarquistas puseram em prática sua concepção dos "direitos dos ingleses livres" organizando a repressão — que incluía enforcamentos exemplares — contra as próprias pessoas que tinham desenvolvido aquele discurso. Thomas Venner, da Nova Inglaterra, conduziu trabalhadores adeptos da Quinta Monarquia à batalha contra o rei em 1661, cantando: "O Rei Jesus e as cabeças sobre os portões" — referindo-se à cabeça dos regicidas executados.[77] O próprio Venner foi capturado, enforcado, arrastado e esquartejado, a cabeça exibida publicamente na ponta de uma vara. *Hydra decapita.*

O desenvolvimento da doutrina inglesa de supremacia branca ocorreu portanto no contexto da contra-revolução, da restauração da monarquia e do progresso do tráfico de escravos. Os governantes da Inglaterra, chefiados e inspirados por Rupert e Holmes, começaram a discutir a redação de uma nova carta para a Companhia dos Aventureiros Reais na África e a declaração de guerra contra os holandeses pelo controle do tráfico humano na África Ocidental.[78] O significado da expressão "inglês livre" nunca mais pôde ser inteiramente inocente ou esperançoso para a maioria dos povos do mundo. A repressão da Restauração completou a diáspora radical. Regicidas escafederam-se para a América e para a Europa; *ranters*, quacres e muggletonianos desapareceram além-mar. Edward Burrough, o quacre, disse a Charles II: "Se destruirdes esses navios, ainda assim jamais destruireis nossos princípios, que viverão para sempre e penetrarão outros corpos para viver, agir e falar".[79] *Hydra redux.*

Em setembro de 1663, um grupo de trabalhadores em Poplar Spring (condado de Gloucester), Virgínia, reuniu-se secretamente à meia-noite numa casa no meio do mato. Tramaram apossar-se de armas e de um tambor, marchar de casa em casa, fazer um apelo a outros que viviam em regime de servidão, e exigir do governador sua liberdade. Vários rebeldes tinham usado a camisa vermelha do Novo Exército; alguns haviam sido adeptos da Quinta Monarquia, outros, muggletonianos. Na Restauração, tinham sido sentenciados à servidão e despachados para a Virgínia. Agora, seu objetivo era capitalizar o descontentamento trabalhista generalizado dentro do sistema de *plantation*, planejando derrubar o governador e estabelecer uma *commonwealth* independente. Um informante denunciou a conspiração. Quatro foram enforcados e cinco foram extraditados. Os donos de *plantation* determinaram que o dia do levante, 13 de setembro, fosse comemorado como dia santo anual.[80] O antinomianismo revolucionário levantara sua cabeça nos campos de tabaco.

O proletariado inicial dos campos de tabaco de Chesapeake consistia de detentos de Newgate, quacres, renegados, marujos, soldados, não-conformistas, empregados e escravos.[81] Em 1662, a Câmara dos Representantes [Burgesses] ergueu pelourinhos e concedeu aos patrões o direito legal de espancar os empregados. Queixando-se da "audaciosa indisciplina de muitos empregados teimosos e incorrigíveis que resistem a seus patrões e capatazes", eles ameaçaram surrar e obrigar ao trabalho extra qualquer um que ousasse pôr as mãos em seu patrão, sua patroa ou seu capataz. Resumindo a crescente tensão na costa leste da Virgínia, Douglas Deal escreve que "violência física, insultos verbais, lentidão no trabalho, sabotagem e fuga de empregados tornaram-se muito mais comuns depois de 1660".[82] Como em Barbados, empregados e escravos costumavam fugir juntos, provocando com isso a aprovação de leis repressivas, deliberadamente desagregadoras em 1661 e 1662, que tornaram o empregado responsável pelo tempo que o escravo ficasse ausente do patrão. Em 1664, os governantes de Maryland aprovaram uma lei contra mulheres inglesas que "se esquecessem de sua condição de livres e, para desgraça da Nação, se casassem com escravos negros, com o que diversas ações podem surgir relativas à Questão dessas mulheres, e resultar em grande prejuízo para os Patrões". Os homens importan-

tes da Virgínia temiam, em 1672, que empregados "fugissem e se juntassem" com escravos em quilombos. A Câmara dos Representantes proibiu a entrada de quacres na colônia, pediu a prisão dos que já tinham entrado, e proibiu suas reuniões e publicações. George Wilson, antigo soldado do Novo Exército, que no começo de 1662 foi acorrentado a um poste com um índio numa fétida prisão de Jamestown, denunciou a crueldade e a opressão de "uma Companhia de pessoas Preguiçosas e Perversas que não se Importam de viver do Suor e do Trabalho" de outros. Wilson organizou reuniões inter-raciais, em que mulheres pregavam doutrinas heréticas. Os grandes donos de *plantation* atacaram a cooperação inter-racial, exceto onde ela fosse necessária para a produção de tabaco.[83]

A resistência dos trabalhadores das *plantations* explodiu em 1675-6 na Rebelião de Bacon, na realidade dois levantes distintos. O primeiro, iniciado no fim de 1675, foi uma luta pela terra entre libertos e pequenos agricultores contra índios e uma parcela da classe colonial dominante da Virgínia. O segundo, que começou em setembro de 1676, foi uma guerra contra a escravidão, travada por empregados e escravos que entraram na briga depois de terem sua liberdade prometida por Nathaniel Bacon, em troca do serviço militar contra as forças do governador da Virgínia, Berkeley. Pelo fim de setembro, o exército rebelde "resumia-se a homens livres, empregados e escravos; sendo esses três ingredientes a Composição do Exército de Bacon". Muitos outros seguidores de Bacon, especialmente os senhores, logo o abandonaram.[84] Mas se a libertação de empregados e escravos custou a Bacon o apoio de um setor, aumentou esse apoio noutro, quando camaradas pobres e rudes se concentraram em torno dele, provenientes de toda a colônia. *Strange News from Virginia* [Estranha notícia da Virgínia], publicado em Londres em 1677, observou que as forças de Bacon consistiam de "ingleses Renegados" juntamente com escravos e empregados. O poeta Andrew Marvell ouviu do capitão de um navio que Bacon entrou em Jamestown "depois de proclamar a liberdade de todos os empregados e negros".[85] Essa era a linguagem do jubileu.

Os abolicionistas incendiaram Jamestown e saquearam as propriedades dos partidários de Berkeley. Quando Thomas Grantham começou a negociar em nome do rei o acordo final do conflito, em janeiro de 1677, viu-se face a face com quatrocentos empregados e escravos ingleses e africanos armados; tentou imediatamente dividi-los oferecendo um acordo mais vantajoso para os empregados. Alguns aceitaram e foram para casa; outros desertaram para Roanoke; e

outros, ainda, quiseram dar seguimento à luta. Oitenta escravos e vinte empregados continuaram armados, levando Grantham a fazer repetidas, se bem que traiçoeiras, promessas de liberdade. Depois que os rebeldes, ainda armados, subiram a bordo de chalupas para escapar, ele virou um canhão do navio na direção deles, obrigando-os a se renderem e a ser reescravizados.[86]

Bacon foi denunciado como *Leveller*, e seus seguidores como antinomianos. Na peça *The Window Ranter, or a History of Bacon in Virginia* (1690), Aphra Behn sugeriu que os *ranters* influenciaram os acontecimentos na Virgínia, vendo continuidade revolucionária nas rebeliões do século XVII na colônia. Ela pode ter baseado a personagem da Viúva Ranter num número qualquer de mulheres rebeldes, incluindo as prostitutas que preferiram morrer com os soldados.[87] Contemporâneos viram no Exército de Bacon a medonha monstruosidade teorizada meio século antes por Francis Bacon. O coronel Edward Hill lamentava os muitos "homens bons, bravos, sábios, justos e inocentes que caíram sob o açoite daquela hidra vulgar", enquanto o governador Berkeley escreveu em junho de 1676 que "um número monstruoso das Pessoas mais vis" se declarara a favor de Bacon, que era outro Masaniello. Os governantes da Virgínia executaram 23 rebeldes.[88]

O levante dos trabalhadores das *plantations* em 1675-6 influenciou a evolução subseqüente de Chesapeake. Imediatamente depois que a rebelião terminou, os donos de *plantation* encarregaram o governador de reprimir "qualquer severidade desumana que possa ser usada por maus patrões e capatazes contra empregados cristãos". A segmentação consciente do proletariado das *plantations* tornou-se ainda mais evidente na legislação de 1682, determinando que "todos os empregados que não sejam cristãos, importados para este país por navios" (ou seja, africanos) seriam escravos por toda a vida, enquanto aqueles que chegassem por terra (índios) seriam empregados por doze anos. Empregados europeus continuavam a servir apenas quatro ou cinco anos. Os grandes donos de *plantation* da Virgínia começaram a substituir empregados contratados por escravos africanos,[89] fenômeno que mudou a servidão por contrato em Chesapeake como o fizera em Barbados. Reduziu-se a importação de empregados contratados, e os que o eram tendiam a ocupar posições de supervisão e policiamento. A partir do fim dos anos 1670, as colônias de *plantation* anglo-americanas encorajaram e protegeram colonos "cristãos" — cada vez mais "brancos".[90]

Por volta da década de 1670, os antinomianos eram tolerados pelos gran-

des donos de *plantation* apenas se mantivessem distância das experiências do trabalho nas *plantations* e desempenhassem o papel agora importante do colono "branco", servindo na milícia para defender a colônia contra escravos rebeldes. George Fox acalmou os donos de escravos barbadianos explicando-lhes em 1671 que revolta de escravos era "algo que *abominamos* e detestamos". Se a primeira derrota do antinomianismo na Revolução Inglesa ajudara a assegurar o tráfico de escravos e a acelerar o crescimento do capitalismo, sua segunda derrota, na América, ajudou a garantir a *plantation* como alicerce do novo sistema. Os "indisciplinados espíritos domésticos" de Chesapeake lentamente mudaram de cor, de heterogênea para negra, e por volta de 1680 o dia do empregado contratado e do antinomiano como forças revolucionárias básicas no Atlântico tinha passado. O medo da rebelião multirracial, de que padeciam os donos de *plantation*, foi substituído pelo medo da revolta de escravos, como expresso em duas leis destinadas a prevenir "insurreições negras", aprovadas em 1680 e 1682. A transição foi completada com "Uma Lei Relativa a Empregados e Escravos" (1705), que garantia os direitos dos empregados e descrevia os escravos como uma forma de propriedade que constituiria a base da produção na Virgínia.[91]

A *plantation* estava portanto consolidada na Virgínia e em Maryland pelo fim da década de 1670, mas persistiam alternativas, uma delas especialmente ao alcance da mão. Alguns fugitivos da escravidão recuperaram as terras comunais em Roanoke, localizadas no estreito de Albemarle. Para o lúgubre pântano fugiram escravos europeus e afro-americanos (com e sem contrato), criminosos, indigentes, vagabundos, mendigos, piratas e rebeldes de todos os tipos, que nos anos 1640 ali começaram a viver sob a proteção dos índios tuscarora. Todos pescavam, caçavam, usavam armadilhas, plantavam, negociavam, casavam entre si e formavam o que seu principal cronista, Hugo Leaming, chamou de cultura mestiça. Um dos membros da comunidade era Nathaniel Batts, também conhecido como Secotan, chefe guerreiro do império tuscarora e membro do Grande Conselho dos Tuscarora; os afro-americanos Thomas Andover (piloto) e Francis Johnson (saqueador de navios naufragados na costa); e John Culpeper, que tinha deixado Charleston, na Carolina do Sul, porque "corria risco de ser enforcado por traçar o projeto e esforçar-se por fazer os pobres pilharem os ricos". Culpeper também tomara parte na Rebelião de Bacon e em outro levante na Nova Inglaterra antes de voltar para Roanoke e chefiar multidões armadas de

antigos trabalhadores das *plantations*, marujos, "índios, negros e mulheres" contra o esforço para estabelecer um governo de proprietários em 1677. O povo de Roanoke, conhecido por seu "entusiasmo", sua oposição a juramentos, anticlericalismo, ênfase na "luz interior", e devoção à "liberdade de consciência", era antinomiano e abolicionista, exigindo o fim da escravidão já em 1675. A própria existência do Estado quilombola multiétnico era uma ameaça à Virgínia, cujo governador temia que "centenas de ociosos devedores, ladrões e empregados negros, índios e ingleses fugissem" para as zonas liberadas e as usassem como base para ataques ao sistema de *plantation*. As autoridades coloniais levariam anos para domesticar Roanoke e constituir a Carolina do Norte como colônia oficial, depois do que a luta pelas terras comunais seria transferida para os mares, com marujos e piratas na qualidade de novos quilombolas.[92]

A derrota dos empregados e escravos e a recomposição do proletariado das *plantations* coincidiram com as origens do racismo científico. O cartógrafo e médico William Petty investigou a questão em *The Scale of Creatures* (1676): "Parece haver diversas espécies mesmo entre os seres humanos", escreveu ele. "Sustento que os europeus não diferem dos acima mencionados africanos apenas na cor [...] mas também [...] nas maneiras naturais e nas qualidades internas da mente." Seguindo Francis Bacon, construiu um novo discurso, um racismo ideológico diferente, no tom e nos métodos, do preconceito radical do capataz de chicote na mão e do brutamontes de convés de navio. A justificativa biológica da supremacia branca seria refinada pelos filósofos ingleses Locke e Hume e por biólogos ingleses, mas nada havia de inevitável em seu desenvolvimento, pois abordagens alternativas existiam até mesmo na Inglaterra. Em 1680 Morgan Godwyn, por exemplo, explicou a doutrina da inferioridade dos negros citando a recusa ao trabalho: "Certamente *Preguiça e Avareza* têm sido Instrumentos e Ajudantes não inconvenientes para trazê-la ao Mundo, e para educá-la e mantê-la". Ainda antes disso, em abril de 1649, Winstanley escreveu: "Como diversos membros dos nossos corpos humanos fazem um só corpo perfeito; assim cada homem em particular é apenas um membro ou galho da humanidade", e notou novamente em agosto do mesmo ano que a Terra era um tesouro comum "para toda a humanidade em todos os seus galhos, sem respeito por pessoas".[93]

Gerard Winstanley foi a voz mais eloqüente da revolução no fim da década de 1640. Opunha-se à escravidão, à desapropriação, à destruição das terras comunais, à pobreza, ao trabalho assalariado, à propriedade privada e à pena de morte. Não foi a primeira pessoa a apresentar um plano racional de reconstrução social, mas, como observou Christopher Hill, foi a primeira a expressar esse plano em língua comum e a exortar uma determinada classe social — as pessoas comuns — a pô-lo em prática.[94] Ele adquiriu essas crenças pelas experiências que passou no começo da década revolucionária, quando trabalhou como vendedor de tecidos e foi vítima de fraude. Num momento em que a indústria de tecidos desmoronava, Winstanley pessoalmente perdeu 274 libras e foi obrigado a sobreviver da caridade paroquial. Tinha portanto um conhecimento amargo, adquirido da forma mais dura, da "arte desonesta de comprar e vender". R. J. Dalton sustentou, num artigo meticulosamente pesquisado, que essa fraude foi "a [experiência] mais influente da vida de Winstanley; sem ela, talvez ele jamais tivesse desenvolvido sua ideologia comunista".[95]

O homem que enganou Winstanley foi Matthew Backhouse, o mesmo mercador traficante de escravos que viajou a bordo do *Friendship* para o rio Gâmbia em 1651. Backhouse tinha experiência nesse tipo de negócio, pois uma década antes acumulara fraudulentamente um capital operacional de cerca de setecentas libras, de Winstanley e de outros, "antes de embarcar numa viagem pré-planejada para a costa da Guiné na África Ocidental". Sabia da existência de uma demanda por tecidos na África; sabia da demanda por escravos em Barbados. Depois da repressão dos radicais por Cromwell e pelos parlamentaristas no começo de 1649, Backhouse voltou à Inglaterra e reatou relações com a reconstituída Companhia da Guiné, assinando com os novos comerciantes um contrato de cinco anos que o levou a fazer a viagem de 1651. Backhouse tinha esbulhado Winstanley em 1641, empurrando-o para o antinomianismo e comunismo. Se Winstanley, como Rainborough em Putney em 1647, expressou a visão revolucionária de um futuro sem escravidão, Backhouse, como Ireton, ajudou a pôr em prática o inverso contra-revolucionário dessa visão.

Backhouse tinha uma solução para a crise do século XVII, Winstanley outra. No começo desse século, a preocupação da classe dominante fora a superpopulação, e disso surgiram as *plantations*, as migrações, as colonizações e as mal disfarçadas propostas de genocídio; pelo fim do século, os governantes se afligiam com o oposto. Por esse motivo, políticas qualitativamente novas para a criação de uma força de trabalho — a mobilização de marinheiros, a atenção para a reprodução *in utero* e o tráfico de escravos africanos — surgiram como tarefas fundamentais do Estado mercantilista. Governantes, comerciantes e donos de *plantations* ingleses espoliaram mais dezenas de milhares de pessoas na Irlanda, em Barbados, na África Ocidental e na Virgínia, fazendo da escravidão o alicerce do capitalismo atlântico.[96] O encontro de Winstanley com Backhouse ajudou-o a formular uma resposta nova e diferente para a crise: pegou o conceito de bens comuns e tornou-se um teórico das terras comunais, mas com uma perspectiva mais ampla. Quando os tecidos ingleses eram exportados para a África, e trocados por escravos a ser embarcados para Barbados, Winstanley percebeu que a justiça não poderia ser um projeto nacional, nem as terras comunais poderiam existir num único país: "O dinheiro não pode continuar sendo... o grande deus que protege uns e exclui outros".[97] Quando, em julho de 1649, escreveu que "os países ficaram extremamente irritados com essa uva azeda, a cobiçosa espada assassina", ele pensava em Barbados e Gâmbia. Evoluiu para uma consciência de classe planetária: "Cristãos ingleses estão numa condição mais baixa e pior do que a dos pagãos", lamentava-se, ressentindo-se da antiga ferida, que os cristãos ingleses trapaceassem e iludissem. "Certamente a vida dos pagãos se erguerá, em julgamento, contra a vossa, do maior ao menor."[98] Essa declaração de 30 de abril de 1649, em nome da gente comum, foi dirigida aos "poderes da Inglaterra e a todos os poderes do mundo". A libertação dos oprimidos se erguerá "entre as pessoas pobres comuns" e "se espalhará por todos os países", e "todas as áreas comuns e desertas da Inglaterra e do mundo inteiro serão ocupadas honestamente pelo povo".[99]

Expulso de George's Hill em janeiro de 1650, Winstanley recapitulou: "Escrevi, agi, e estou em paz; e agora devo esperar para ver o espírito fazer seu próprio trabalho no coração de outros, e se a Inglaterra será o primeiro país, ou algum outro, onde a verdade deitará raízes e triunfará".[100] Apesar das derrotas impostas pelos inimigos de Winstanley aos *Levellers* de Londres, aos soldados irlandeses, aos empregados barbadianos e aos escravos da Virgínia, a verdade *deitou raízes* em outras terras. Ela o fez em comunidades triplamente isoladas dos pântanos; oscilou nos conveses de navios de águas profundas; ombreou-se

com os pobres nas tabernas das cidades portuárias; esforçou-se por conseguir audiência nos bancos das igrejas do Grande Despertar, ou em tamboretes nos imundos assoalhos das cabanas de escravos, à noite. Na Inglaterra, parecia ter feito uma pausa: "Agora o Espírito que se espalha do Leste para o Oeste, do Norte para o Sul em filhos e filhas é eterno, e jamais perece; mas é ainda eterno e sobe mais e mais alto quando se manifesta dentro e diante da humanidade".[101] Esse era o evangelho eterno, que migraria para o Atlântico ocidental antes de voltar, em tantas palavras, para a Inglaterra, com Ottobah Cugoano e William Blake: a luta contra a escravidão, a luta pelas terras comunais.

5. Hidrarquia: marinheiros, piratas e o Estado marítimo

Quando me vi livre de novo,
Senti-me como Adão quando Deus o criou.
Não tinha nada de meu, nada, e assim, decidi
me juntar aos corsários e bucaneiros...

A. O. Exquemelin, *The Buccaneers of America* (1678)

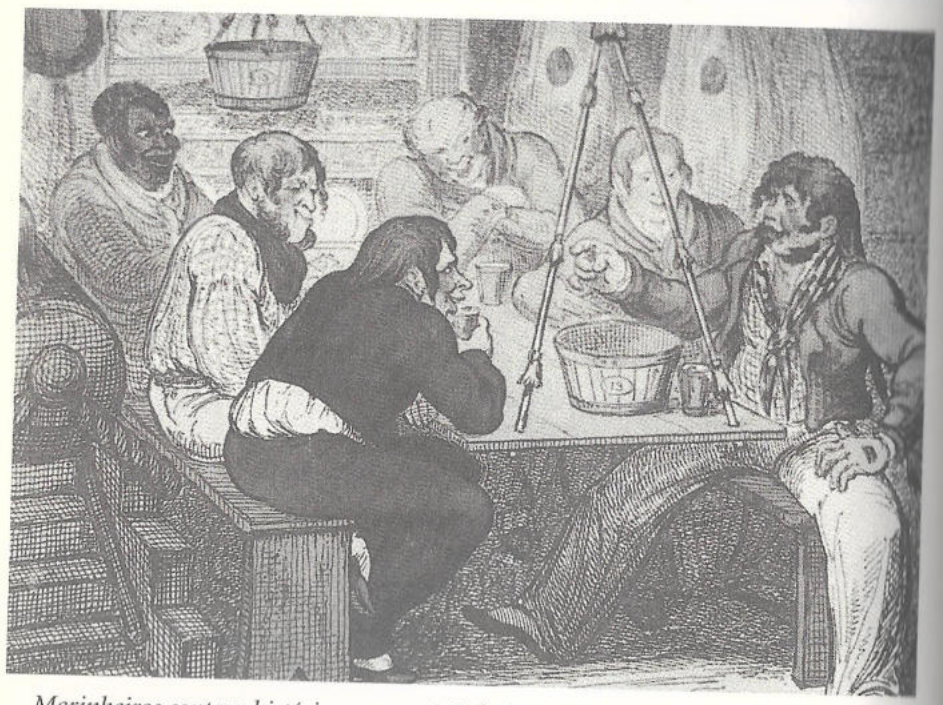
Os tripulantes de todos os navios estão em ordem de batalha,
e os escravos que desertaram das plantações
para se juntarem a nós
são todos camaradas bravos e determinados...

John Gay, *Polly: an Opera* (1729)

Richard Braithwaite, que apoiou o Parlamento na Revolução Inglesa e perdeu um filho para os piratas argelinos, descreveu o marinheiro do século XVII:

Não era muito chegado à cortesia; o mar lhe ensinara outra retórica. [...] Não conseguia falar baixo, o mar fala muito alto. Raramente lhe pedem conselho em questões navais; embora sua mão seja forte, a cabeça é estúpida. [...] As estrelas não

podem ser mais fiéis em sua sociedade do que esses parentes de Hans em sua fraternidade. Comportam-se valentemente quando juntos, e relatam suas aventuras com maravilhoso terror. São instrumentos necessários, e agentes importantes na Hidrarquia em que vivem; pois as paredes do Estado não subsistiriam sem eles; mas são menos úteis a si próprios, e muito necessitados do apoio de outros.[1]



Marinheiros contam histórias no convés inferior, c. 1810. Charles Napier Robinson, A Pictorial History of the Sea Services, of Graphic Studies of the Sailor's Life and Character Afloat and Ashore (*1911*). *Brown Military Collection, John Hay Library, Brown University.*

O rico Braithwaite assumiu ares de superioridade ao discorrer sobre o marinheiro, chamando-o de barulhento, estúpido, mesmo selvagem, mas sabia muito bem do que estava falando. Sabia que os marinheiros eram essenciais à expansão e ao comércio da Inglaterra, e ao Estado mercantilista. Sabia, além disso, que eles tinham suas maneiras próprias — sua própria linguagem, seu jeito de contar histórias, sua solidariedade.

Neste capítulo usaremos o termo *hidrarquia*, de Braithwaite, para designar

dois fenômenos inter-relacionados do fim do século XVII: a organização do Estado marítimo, feita a partir do topo, e a organização dos marinheiros, feita por sua própria conta, a partir da base. Enquanto as fortes mãos dos marinheiros de Brathwaite transformavam o Atlântico numa zona de acumulação de capital, eles começaram a juntar-se a outros, em fidelidade, ou solidariedade, para produzir uma tradição marítima radical que fez do Atlântico também uma zona de liberdade. O navio tornou-se ao mesmo tempo motor do capitalismo, na seqüência da revolução burguesa na Inglaterra, *e* cenário de resistência, um lugar para o qual e no qual as idéias e práticas dos revolucionários derrotados e subjugados por Cromwell, e depois pelo rei Charles, escapavam, reordenavam-se, circulavam e persistiam. O período que vai da década de 1670 à de 1730 marcou nova fase na história do capitalismo atlântico, no qual o avanço discutido no capítulo anterior foi consolidado e institucionalizado, em meio de novas e geograficamente ampliadas lutas de classe. Durante a pausa em que parecia que as idéias e a ação revolucionárias tinham desaparecido ou sido sufocadas na sociedade de proprietários de terra, a hidrarquia surgiu no mar para apresentar o mais grave desafio da época ao desenvolvimento do capitalismo.

HIDRARQUIA IMPERIAL OU O ESTADO MARÍTIMO

O confisco da terra e da mão-de-obra na Inglaterra, na Irlanda, na África e nas Américas lançou os alicerces militares, comerciais e financeiros do capitalismo e do imperialismo, que só poderiam ser organizados e mantidos por meio da hidrarquia de Braithwaite, o Estado marítimo. Um momento decisivo desse fenômeno foi a aterradora descoberta feita por Cromwell e pelo Parlamento em 1649 de que eles só dispunham de cinqüenta navios para defender sua República contra os monarcas da Europa, que não viram com bons olhos a cabeça decepada de Charles I. Os novos governantes da Inglaterra mobilizaram urgentemente (e permanentemente) os estaleiros de Chatham, Portsmouth, Woolwick e Deptford para construir os navios necessários. Aprovaram "Leis e Regulamentos Marciais" autorizando o recrutamento forçado e sancionando a pena de morte para quem resistisse, como meio de obter a mão-de-obra indispensável. Por volta de 1651, o Novo Exército tinha derrotado os monarquistas no mar e começado a ameaçar, até mesmo a intimidar, os outros governos ainda hostis da

Europa. Os novos homens da Inglaterra tomaram medidas imediatas para ampliar seu poderio comercial e militar pelos mares, pondo em prática duas leis: uma para a indústria de navios mercantes, a Lei da Navegação de 1651; outra para a Marinha Real, as Cláusulas de Guerra de 1652. Essas duas leis, ambas reafirmadas pelo governo da Restauração depois de 1660, ampliariam substancialmente os poderes do Estado marítimo.[2]

Com essas leis, Cromwell e o Parlamento manifestaram sua intenção de desafiar os holandeses pela supremacia marítima e para afirmar sua soberania no Atlântico. Os redatores da primeira lei tencionavam substituir os holandeses como principais transportadores do comércio transatlântico reservando importações para navios ingleses. Em 1660, uma nova Lei de Navegação especificava as mercadorias atlânticas a ser transportadas por comerciantes, marinheiros e navios ingleses. Uma lei complementar de 1673 estabelecia uma equipe para policiar o comércio colonial, zelar pela aplicação das leis e certificar-se de que o rei receberia sua parte no butim. O Parlamento deu ênfase ao comércio exterior como a melhor maneira de aumentar o poderio marítimo e econômico inglês. Em 1629, comerciantes ingleses transportaram 115 mil toneladas de carga; por volta de 1686 esse número triplicara, para 340 mil toneladas, com o correspondente aumento numérico dos marujos que lidavam com essa imensa quantidade de carga. O lucrativo comércio atlântico de tabaco, açúcar, escravos e produtos manufaturados levou a Marinha Mercante inglesa a crescer a um índice de 2% a 3% ao ano, de 1660 a 1690 aproximadamente.[3]

O êxito das Leis de Navegação deveu-se a mudanças paralelas na Marinha Real. As Cláusulas de Guerra de 1652 impuseram a pena de morte em 25 de suas 39 cláusulas e mostraram-se um meio eficaz de governar os navios ingleses durante a guerra contra os holandeses. Depois da Lei de Recrutamento de 1659 (que renovou a lei marcial de 1649), as cláusulas foram reeditadas em 1661 como Lei de Disciplina Naval, estabelecendo o poder das cortes marciais e incluindo a pena de morte por deserção. Enquanto isso, Samuel Pepys pôs-se a reorganizar a Marinha inglesa em outros sentidos, profissionalizando os corpos de oficiais e construindo navios cada vez maiores, mais numerosos e mais poderosos. Durante a segunda guerra holandesa, cerca de 3 mil marinheiros desertaram da Marinha inglesa para lutar pelo inimigo, o que levou as autoridades inglesas a conduzir execuções altamente visíveis de desertores e a tornar "o açoitamento na frota" uma forma freqüente de disciplina. As Cláusulas de Guerra foram

renovadas mais uma vez em 1674, durante a terceira guerra contra os holandeses. A transformação da Marinha Real durante esses anos pode ser resumida em termos que refletem quase perfeitamente o desenvolvimento da indústria de comércio marítimo: a Marinha tinha cinqüenta navios e 9500 marinheiros em 1633, e 173 navios e 42 mil marinheiros em 1688.[4]

Se Cromwell inaugurou o Estado marítimo e Charles II cumpriu suas promessas, finalmente substituindo os holandeses como a potência hegemônica do Atlântico, esse resultado foi conseguido graças a conselheiros como sir William Petty (1623-87), o pai da economia política, ou, como era chamada no seu tempo, da aritmética política. Petty, que escreveu a *Political Anatomy of Ireland* para Charles II, tinha começado a vida profissional como camareiro no mar. Tomara parte no Exército conquistador da Inglaterra na Irlanda, servindo como médico em 1652 e cartógrafo de terras confiscadas no levantamento Down de 1654. (Ficou com cerca de 20 mil hectares para si próprio no condado de Kerry, onde organizou rachadores de lenha, pescadores, cavouqueiros, mineradores de chumbo e ferreiros.) Tais experiências lhe deram um claro entendimento da importância primordial da terra, do trabalho e das conexões transatlânticas. O trabalho, acreditava, era o "pai... da riqueza, como a terra é a mãe". A força de trabalho precisava ser móvel — e a política trabalhista transatlântica — porque as terras ficavam longe. Ele defendia o envio de criminosos para as *plantations* de além-mar: "Por que não deveriam os ladrões insolventes ser punidos com a escravidão em vez da morte? Pois sendo escravos poderiam ser forçados a todo trabalho, e a preço baixo, que a natureza permitisse, equivalendo, dessa maneira, a dois homens que se acrescentassem à comunidade, e não a um homem dela tirado".[5] Ele percebeu a importância crescente do tráfico de escravos para o planejamento imperial: "A adesão dos negros às *plantations* americanas (sendo todos homens de grande capacidade de trabalho e pequenos gastos) não é secundária". Incluía a reprodução em seus cálculos, prevendo que a fertilidade das mulheres na Nova Inglaterra compensaria as perdas na Irlanda. Com base no pressuposto de que "se avalia o povo destruído na Irlanda como Escravos e Negros usualmente à taxa de cerca de quinze libras um pelo outro; homens vendidos por 25 libras e crianças por cinco por cabeça", ele estimou as perdas financeiras da guerra na Irlanda (1641-51) em 10 milhões e 355 mil libras.[6] O principal argumento de Petty, entretanto, era o de que navios e marinheiros formavam a base da riqueza e do poder da Inglaterra. "Lavradores, Marinheiros, Soldados,

Artesãos e comerciantes são os Pilares de qualquer República", escreveu, mas o marujo era talvez o mais importante de todos, pois "todo Marujo industrioso e engenhoso não é apenas um Navegante, mas um Comerciante, e também um Soldado". E concluiu: "O trabalho dos Marinheiros, e a Carga dos Navios, é sempre da natureza de uma Mercadoria Exportada, o saldo positivo acima do que é Importado traz dinheiro para casa etc.".[7] Marinheiros, dessa forma, produziam o valor excedente sobre os custos da produção, incluindo sua própria subsistência; o aritmético político chamava esse processo de "superlucro". Com isso Petty lançou a teoria trabalhista do valor, recusando-se a pensar nos trabalhadores em termos morais; preferia a abordagem quantificável do número, do peso e da medida. Seu modo de pensar foi essencial para a gênese e para o planejamento de longo prazo do Estado marítimo.

Esse planejamento surgiu no quarto de século que abrange as três guerras anglo-holandesas (aproximadamente de 1651 a 1675), quando a indústria do comércio marítimo e a Marinha assumiram formas modernas, mas alcançou novo estágio depois da ascensão de Guilherme III, em 1688, e da declaração de guerra contra a França no ano seguinte. Assim como o teatro da Marinha Mercante transferira-se recentemente do Mediterrâneo, do Báltico e do mar do Norte para o Atlântico — a África, o Caribe e a América do Norte —, o teatro da guerra foi atrás, mudando-se dos mares setentrionais, onde se travaram as guerras anglo-holandesas, para o Atlântico, onde teria lugar uma batalha mais ampla e direta pelo comércio e por territórios além-mar. Governantes ingleses lutaram para proteger sua economia de *plantation*, e não apenas contra a França e a Espanha. A pedido dos donos de *plantation* e de comerciantes de açúcar desejosos de negociar e contrabandear produtos para a Nova Espanha, sir Robert Holmes encarregou uma esquadra de navios de despachar, em 1688, os bucaneiros que usavam a Jamaica como base. Os flibusteiros que tinham enchido os cofres jamaicanos de ouro espanhol tornaram-se obstáculo para uma acumulação mais metódica de capital, que seria planejada em Londres e executada em escala atlântica. "É sinal da crescente importância das distantes colônias e do comércio oceânico na estima da Europa", escreveu J. H. Parry, "que a época dos bucaneiros fosse seguida da época dos almirantes."[8]

A consolidação do Estado marítimo ocorreu nos anos 1690, quando a Marinha Real se tornara o maior empregador de mão-de-obra da Inglaterra, seu maior consumidor de material e seu maior empreendimento industrial. Os

governantes ingleses descobriram a Marinha como instrumento de política nacional na década de 1650, em defesa da República, e ampliaram-lhe a função de protetora da Marinha Mercante e dos mercados de além-mar. Um panfletário de 1689 repercutiu as Cláusulas da Guerra e a Lei de Disciplina Naval de 1661 escrevendo que a Marinha era "o baluarte de nossos domínios britânicos, a única proteção do nosso País".[9] Aí estavam os "muros do Estado" de Brathwaite, área delimitada em volta de um novo campo de propriedades cujo valor e valorização foram expressos numa congérie de mudanças na década de 1690: a concentração de capital marítimo em empresas de sociedade anônima, que passaram de onze em 1688 para mais de cem em 1695; a formação do Banco da Inglaterra, em 1694; o crescimento da indústria de seguros marítimos; os primórdios da desregulamentação da Companhia Real Africana (1698) e o surgimento dos praticantes do livre-comércio que no século seguinte fariam da Inglaterra o maior transportador de escravos do mundo; o uso crescente de jornais comerciais; a importância cada vez maior dos produtos manufaturados e o correspondente comércio de importação e exportação. A Lei do Comércio de 1696 pôs todos os assuntos coloniais sob jurisdição da Diretoria de Comércio e generalizou o sistema de tribunais do Almirantado em todo o império. A Lei do Comércio consolidou os ganhos do novo capitalismo atlântico, mas também indicava uma ameaça não eliminada por Holmes e pela Marinha em 1688. Um dos maiores e mais preocupantes problemas enfrentados pelo Parlamento e pela Diretoria de Comércio ainda eram os piratas: conseqüentemente, o Parlamento aprovou uma "Lei para a Supressão Mais Eficaz da Pirataria" em 1698, esperando com isso convencer administradores coloniais e cidadãos da necessidade da pena de morte para um crime que havia muito tempo era tolerado, quando não encorajado.[10]

O NAVIO

Na segunda metade do século XVII, capitalistas tinham organizado a exploração do trabalho humano de quatro maneiras básicas. A primeira era a grande propriedade comercial para a prática da agricultura capitalista, cujo equivalente americano era a *plantation*, em muitos sentidos a mais importante realização mercantilista. A segunda era a pequena produção, como a do pequeno fazendeiro ou do artesão próspero. A terceira era o sistema de subcontrato, que na

Europa começara a transformar-se no sistema de manufaturas. Na África e nas Américas, comerciantes europeus produziam armas que seus clientes usavam para capturar seres humanos (e vendê-los como escravos), para matar animais (por sua pele) e para destruir uma fartura de ecologias comunitárias. A quarta maneira de organizar a exploração do trabalho era o modo de produção que juntava todas as outras na esfera da circulação — ou seja, o navio.

Cada uma dessas maneiras organizava o trabalho humano diferentemente. A propriedade e a *plantation* em larga escala foram os primeiros lugares de cooperação em massa da história moderna. A pequena produção continuou sendo o meio ambiente para o exercício da desenvoltura e do individualismo independente. A indústria e o sistema de subcontrato criaram o trabalhador fragmentado, selecionado para serviço especial, cuja "ociosidade" se tornaria a maldição do economista político do século XVIII. O navio, cujo ambiente de ação fez dele algo ao mesmo tempo universal e *sui generis*, oferecia um cenário no qual grande número de trabalhadores cooperava em tarefas complexas e sincronizadas, sob disciplina escrava e hierárquica, com a vontade humana subordinada a equipamento mecânico, tudo em troca de pagamento em dinheiro. O trabalho, a cooperação e a disciplina do navio fizeram dele um protótipo da fábrica.[11] De fato, o termo *fábrica* evoluiu, etimologicamente, de *feitor*, "representante comercial", especificamente do representante vinculado à África Ocidental, onde feitorias foram originariamente localizadas. Um consórcio comercial na Costa do Ouro nos anos 1730 manteria um navio permanentemente ancorado que servia de base para estoques, coleta de informações secretas e cargas; era chamado de feitoria flutuante. Em 1700 o navio tinha se tornado a locomotiva do comércio, a máquina do império. De acordo com Edward Ward, que escreveu em defesa do Estado marítimo, ele era "o Soberano do Globo Aquático, emitindo leis despóticas para todos os peixes pequenos que viviam nesse Império Luminoso". Para Barnaby Slush, defensor do marinheiro experiente, era, entretanto, "uma máquina grande e ingovernável demais para ser operada por noviços". Os marinheiros e o navio, portanto, ligaram os modos de produção e ampliaram a economia capitalista internacional.[12]

Apesar do nacionalismo das Leis de Navegação e da Lei de Disciplina Naval e das audaciosas declarações de que navios ingleses seriam obrigatoriamente operados por marujos ingleses, não deixava de ser verdade que muitos navios eram, de fato, holandeses (capturados nas guerras) e que muitos marinheiros

não eram ingleses. A ampliação da navegação comercial e da Marinha Real durante os últimos 25 anos do século XVII representou um persistente dilema para o Estado marítimo: como mobilizar, organizar, manter e reproduzir o proletariado marujo numa situação de escassez de mão-de-obra e de limitados recursos estatais. Governantes descobriram, vezes sem conta, que dispunham de menos soldados do que precisavam para operar os diversos empreendimentos marítimos, e de menos dinheiro para pagar soldos.

Um resultado dessa situação foi uma guerra espasmódica mas prolongada entre governantes, planejadores, comerciantes, capitães, oficiais navais, marinheiros e outros trabalhadores urbanos em torno do valor e dos objetivos da mão-de-obra marítima. Como as condições a bordo de um navio eram duras, e os soldos atrasavam com freqüência de dois a três anos, marinheiros faziam motins, desertavam, rebelavam-se e se recusavam totalmente a executar o serviço naval. Contra essas lutas crônicas por liberdade e dinheiro, o Estado usava a violência e o terror para tripular seus navios e para fazê-lo da forma mais barata, aproveitando-se das populações mais pobres e mais diversificadas etnicamente. Os recrutadores de marujos, que assumiram, com sua arrogância, brutal destaque nos anos 1660, brandiam bastões ainda maiores na década de 1690, quando a demanda por mão-de-obra marítima continuava a crescer.[13] Para marinheiros, os recrutadores representavam escravidão e morte: três de cada quatro homens recrutados à força morriam em dois anos, e apenas um em cinco expirava durante as batalhas. Os que tinham a sorte de sobreviver não podiam contar com pagamento, pois não era incomum, escreve John Ehrman, o ilustre especialista da Marinha dos anos 1690, que um marujo tivesse uma década de soldos atrasados para receber. A figura do marujo faminto, quase sempre coxo, nas cidades portuárias tornou-se atributo permanente da civilização européia, mesmo quando a horda heterogênea se tornou atributo permanente das Marinhas modernas.[14]

A dinâmica do recrutamento de tripulantes era diferente na Marinha Mercante, mas com resultado parecido. Enquanto as condições da vida marítima mudavam constantemente, e a disciplina severa, a doença fatal e a deserção crônica desfalcavam as tripulações dos navios, o capitão ia atrás de marujos onde quer que os pudesse encontrar. O navio tornou-se senão o viveiro de rebeldes, pelo menos o ponto de encontro onde várias tradições se apinhavam numa estufa de internacionalismo. Muito embora a Lei da Navegação de 1651 estipu-

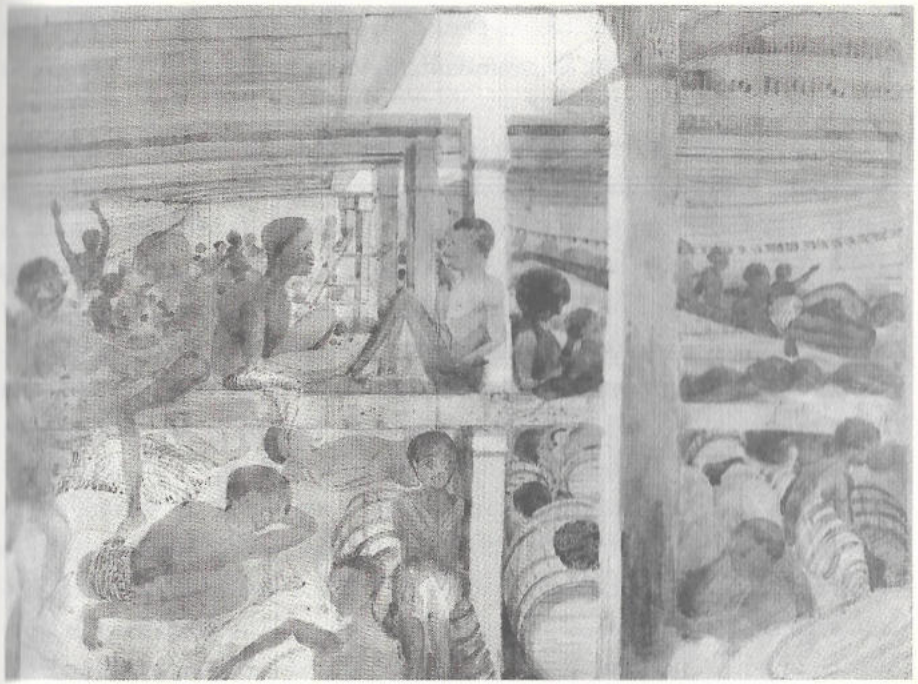
lasse que três quartos da tripulação que importasse produtos ingleses fossem ingleses ou irlandeses, sob pena de perda do navio, do equipamento e da carga, navios ingleses continuaram a ser operados por africanos, bretões, negros antilhanos, irlandeses e americanos (para não falar em holandeses, portugueses e lascares). Portanto Ruskin tinha razão ao dizer: "Os pregos que juntam as tábuas da proa do navio são os rebites da camaradagem do mundo". Ned Coxere, que foi ao mar em 1648 e "serviu a diversos senhores nas guerras entre o rei e o Parlamento no mar", escreveu: "Depois servi aos espanhóis contra os holandeses; e por último fui levado pelos turcos, que me obrigaram a estar a seu serviço contra os ingleses, os franceses, os holandeses e os espanhóis, e todo o mundo cristão". Alexander Exquemelin comentou a mistura de culturas entre os bucaneiros no fim do século XVII. William Petty também compreendeu a realidade internacional do convés inferior: "Enquanto o Emprego de outros Homens está confinado a seu próprio País, o dos Marinheiros estende-se ao mundo todo". Durante a década de 1690, marinheiros ingleses serviram sob todas as bandeiras, pois, de acordo com John Ehrman, "o intercâmbio de marujos entre diferentes países marítimos era costume por demais difundido e enraizado" para ser eliminado.[15]

O navio era assim não apenas o meio de comunicação entre continentes, mas também o primeiro lugar onde pessoas trabalhadoras de continentes diferentes se comunicavam. Seu madeirame concentrava todas as contradições do antagonismo social. O imperialismo era a madeira principal: o sol do imperialismo europeu sempre projetou uma sombra africana. Cristóvão Colombo não só tinha camareiro negro mas também um piloto africano, Pedro Niño. Logo que deixou em terra os peregrinos, o *Mayflower* viajou para as Antilhas com um carregamento de africanos.[16] Forçado pela magnitude de seu próprio esforço de juntar imensas massas heterogêneas de homens e mulheres a bordo de navios para enfrentar uma viagem mortal com destino cruel, o imperialismo europeu também criou as condições para a circulação da experiência dentro das grandes massas de mão-de-obra que pusera em movimento.

A circulação de experiência dependia em parte da formação de novas linguagens. Em 1689, o mesmo ano em que duas facções da classe dominante inglesa, sob a tutela constitucional de John Locke, aprenderam a falar uma língua comum, Richard Simon escreveu sobre suas experiências nos Mares do Sul: "O meio usado por aqueles que negociam na Guiné para manter os negros quietos é escolhê-los em várias partes do País, de línguas diferentes, de modo que descobrem que não

podem agir em conjunto, não estando em Condição de se Consultarem entre si, e isso não podem fazer, pois uns não entendem os outros". Em *The London Spy* (1697), Ned Ward descreveu com vocabulário generoso os "vagabundos de água salgada" de Wapping, que nunca se sentem à vontade exceto no mar, e estão sempre perambulando em casa. Para se comunicarem, tinham desenvolvido uma língua própria, que era, afirmou Ward posteriormente, em *The Wooden World Dissected* (1708), "grego para um sapateiro". Um estudante dos diários de bordo dos navios do século XVII mostrou em sessenta páginas densamente impressas que a fonética marítima era diferente da dos homens de terra. Marinheiros falavam "um dialeto peculiar", disse um escritor na *Critical Review* (1757).[17]

O que W. E. B. DuBois descreveu como o "drama mais magnífico dos últimos mil anos de história humana" — o tráfico atlântico de escravos — não foi encenado com estrofes e prosódia já prontas. Uma combinação de: primeiro, inglês náutico; segundo, o jargão "sabir" do Mediterrâneo; terceiro, o jargão her-



Escravos no convés inferior, *tenente Francis Meynall, 1830.*
©National Maritime Museum, Londres.

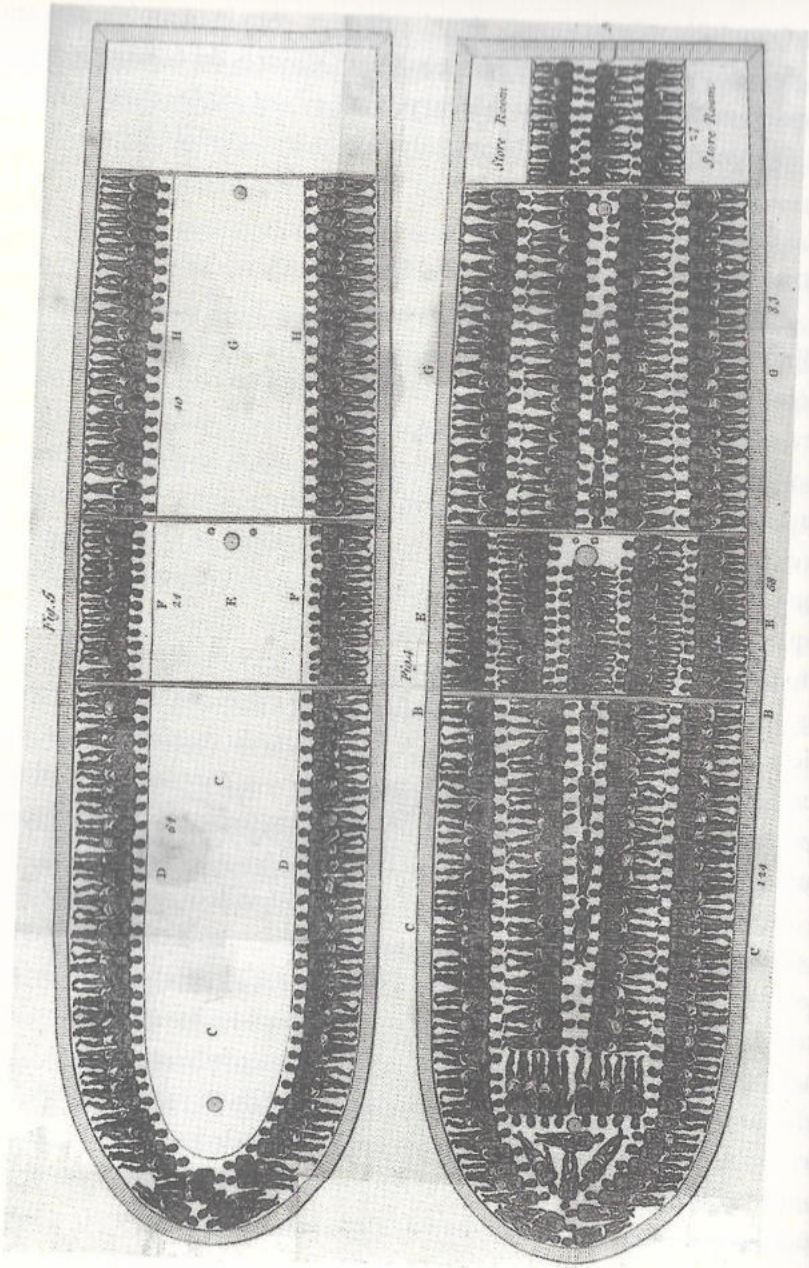
meticlike do "submundo"; e quarto, a construção gramatical da África Ocidental, produziram o jargão inglês *pidgin* que se tornou, nos anos tumultuados do tráfico de escravos, a língua essencial do Atlântico. De acordo com um filólogo moderno: "Nenhuma outra forma de discurso na história da língua inglesa foi tão lamentada, debatida e defendida". A palavra *crew* [tripulação], por exemplo, significava originariamente qualquer acréscimo de um bando de homens armados, mas, pelo fim do século XVII, passara a significar um pequeno grupo supervisionado de trabalhadores empenhados num objetivo particular, como o grupo dos tanoeiros, canhoneiros, fabricantes de velas, ou mesmo toda a guarnição do navio — ou seja, todos os homens da embarcação. B. Traven deu ênfase à coletividade, a tripulação, em contraste com William Dampire, Daniel Defoe e Samuel Taylor Coleridge, para os quais o marinheiro era individualista. Traven afirmou que "vivendo juntos e trabalhando juntos, cada marujo aprende palavras com os companheiros, até que, depois de dois meses mais ou menos, todos os homens a bordo adquirem um conhecimento básico de cerca de trezentas palavras comuns a todos os tripulantes e compreendidas por todos". E concluiu: "Um marinheiro nunca está perdido no que diz respeito à língua": seja qual for a costa para onde for mandado, descobrirá um jeito de perguntar "Quando é que vamos comer?".[18]

Lingüistas descrevem o *pidgin* como língua "mediadora", produto de uma "situação de múltiplas línguas" caracterizado pela simplificação radical. Era um dialeto cujo poder expressivo vinha menos de sua variedade léxica do que das qualidades musicais de ênfase e de inflexão. Algumas contribuições africanas ao inglês marítimo, depois ao inglês-padrão, incluem *caboodle* (cambada), "chutar o balde" e "Davy Jone's locker" [o fundo do mar]. Nas situações em que as pessoas precisavam se fazer entender, o inglês *pidgin* era a língua franca do mar e da fronteira. Em meados do século XVIII, comunidades usavam o *pidgin* em Filadélfia, Nova York e Halifax, assim como em Kingston, Bridgetown, Calabar e Londres, todas compartilhando estruturas sintáticas unificadoras.[19] O *pidgin* tornou-se instrumento, como o tambor ou o violino, de comunicação entre os oprimidos: desprezado e compreendido com dificuldade pela sociedade instruída, não obstante soava como uma corrente forte, elástica, criativa e inspiradora entre proletários dos portos marítimos de quase toda parte. O kriol, também língua franca na costa ocidental da África, era falado em muitos lugares, como o *pidgin* de Camarões, o crioulo jamaicano, o *gullah* e o *sranan* (Suriname). O multilingüismo e a experiência atlântica, comuns a muitos africanos, foram demonstrados por um negro nas ilhas Comores do oceano Índico em 1694, que saudou o capitão pirata Henry Avery, o "Robin Hood marítimo", em inglês. O homem, como se verificou, tinha vivido em Bethnal Green, Londres.[20]

A HIDRARQUIA DOS MARINHEIROS

Enquanto milhares de marinheiros eram organizados para trabalhos de cooperação no comércio marítimo, na Marinha Real e na pirataria de tempo de guerra, a tripulação diversificada começou, por meio de seu trabalho e de novas línguas, a cooperar em seu próprio benefício, o que queria dizer que dentro da hidrarquia imperial surgiu uma hidrarquia diferente, ao mesmo tempo proletária e opositora. O processo foi lento, desigual e difícil de investigar, em parte porque a ordem alternativa do marinheiro comum era decapitada quase sempre que levantava a cabeça, fosse em motim, greve, ou pirataria. Foi preciso muito tempo para que os marinheiros tivessem, como um deles disse, "a escolha neles mesmos" — ou seja, o poder autônomo de organizar como quisessem o navio e sua sociedade em miniatura. A hidrarquia do marinheiro passou por diversos estágios, aparecendo de modo mais claro — e, para as autoridades, mais ameaçador — quando marinheiros se organizaram como piratas no começo do século XVIII.[21]

A pirataria passou por numerosos estágios históricos antes que marinheiros comuns pudessem transformá-la numa embarcação de sua propriedade. A pirataria atlântica durante muito tempo atendera às necessidades do Estado marítimo e da comunidade comercial da Inglaterra. Mas havia uma tendência de longo prazo para que o controle da pirataria se desenvolvesse do topo da sociedade para a base, dos mais altos funcionários do Estado (no fim do século XVI) para grande comerciantes (do começo até a metade do século XVII) e para comerciantes menores, geralmente coloniais (no fim do século XVIII). Quando essa transmissão atingiu a base, quando marinheiros — como piratas — organizaram um mundo social separado dos ditames da autoridade mercantil e imperial e usaram-no para atacar propriedades de comerciantes (como começaram a fazer nos anos 1690), então os controladores do Estado marítimo recorreram à violência em larga escala, tanto militar (a Marinha) como penal (a forca), para



Aula de línguas. Thomas Clarkson, History of the Rise, Progress, & Accomplishement of the Abolition of the African Slave Trade by the British Parliament (*1808*).

erradicar a pirataria. Uma campanha de terror seria usada para destruir a hidrarquia, que foi, dessa maneira, empurrada para os conveses inferiores e para uma existência que se mostraria ao mesmo tempo fugidia e duradoura.[22]

A resistência maciça de marujos começou nos anos 1620, quando se amotinaram e rebelaram por causa dos soldos e das condições de trabalho, e alcançou um novo estágio quando comandaram as turbas londrinas que iniciaram a crise revolucionária de 1640-1. Em 1648 marinheiros a bordo de seis navios da frota se amotinaram em nome do rei; alguns se amotinariam depois contra os comandantes do rei, como o príncipe Rupert. A reconstrução imediata da frota segundo diretrizes republicanas levou radicais religiosos para a Marinha, embora em número não tão grande como o dos que serviram no Exército. O regime cromwelliano comprou o apoio de muitos marujos com a promessa de recompensa monetária e a criação, em 1652, de uma nova categoria profissional, o "marinheiro apto", que ganhava 24 xelins por mês, em lugar dos dezenove de praxe. Apesar disso os problemas dos marinheiros continuaram, como "rotação" (que mandava um homem de um navio para outros antes de pagar-lhe), atrasados e tíquetes inflacionados, em vez de pagamento em dinheiro, e recrutamento forçado, para os quais a resposta foi uma série de tumultos e motins em 1653 e 1654. A "Humilde Petição dos Marinheiros, pertencentes aos Navios da Commonwealth da Inglaterra", datada de 4 de novembro de 1654, queixava-se de doença, alimentos ruins, derramamento de sangue, soldos atrasados e, acima de tudo, o "cativeiro e a servidão" do recrutamento, "inconsistentes com os Princípios da Liberdade".[23]

As lutas dos marinheiros ficaram registradas no discurso radical das décadas de 1640 e 1650, especialmente em panfletos escritos pelos *Levellers*. Richard Overton denunciou o recrutamento forçado em 1646, condenando a necessidade "de surpreender um homem de repente, tirá-lo à força de sua Ocupação [...] de seus queridos Pais, Mulher e Filhos [...] para lutar por uma Causa que ele não compreende, e Na Companhia de pessoas com quem não se sente à vontade; e, se sobrevive, voltar para um negócio arruinado, ou para a mendicância". No primeiro *Agreement of the People*, os *Levellers* declararam francamente: "A questão de recrutar e obrigar qualquer um de nós a servir nas guerras contraria nossa liberdade". Em *A New Engagement, or, Manifesto*, de agosto de 1648, eles expressamente negaram ao Parlamento o poder de recrutar homens para lutar em terra ou no mar. Não havia "nada mais contrário à liberdade", explicaram eles

numa petição ao Parlamento em setembro de 1648. Mais uma vez se opuseram ao recrutamento forçado no segundo *Agreement of the People*, divulgado dez dias antes que o rei fosse decapitado. No mês seguinte, o Parlamento aprovou o recrutamento forçado, e os *Levellers* mais uma vez o denunciaram em *New Chains Discovered* (1649). Finalmente, em 1º de maio de 1649, apesar de a maré ter se voltado contra eles, os *Levellers* escreveram no terceiro *Agreement of the People:* "Não os autorizamos a recrutar ou coagir pessoa alguma para servir em guerra no Mar ou em Terra, devendo a Consciência de cada um ser satisfeita na justiça da causa em que arrisca sua vida, ou pode destruir a de outros". Essa idéia seria fundamental para a tradição de antagonismo do convés inferior, mesmo depois da experiência da derrota e da diáspora de milhares de pessoas, marujos incluídos, que rumaram para as Américas.[24]

As lutas que soldados da era revolucionária travaram por subsistência, soldos e direitos e contra o recrutamento forçado e a disciplina de violência tomaram inicialmente forma autônoma entre os bucaneiros na América. Ainda que a pirataria beneficiasse as classes altas da Inglaterra, da França e da Holanda em suas campanhas no Novo Mundo contra o inimigo comum, a Espanha, os marinheiros comuns criavam uma tradição própria, àquela época conhecida como Disciplina Jamaica ou a Lei dos Piratas. A tradição, que as autoridades consideravam a antítese da disciplina e da lei, ostentava uma distinta concepção de justiça e uma hostilidade de classe contra capitães de navio, proprietários e aventureiros ricos. Também oferecia controles democráticos da autoridade e provisões para os feridos.[25] Ao ajustar sua hidrarquia, os bucaneiros exploraram a utopia camponesa chamada País da Cocanha, onde o trabalho fora abolido, a propriedade redistribuída, as distinções sociais eliminadas, a saúde restaurada e o alimento era abundante. Também exploraram o costume marítimo internacional, pelo qual marinheiros da Antigüidade e da Idade Média tinham dividido seu dinheiro e seus bens em porções, discutiam coletiva e democraticamente questões do momento e elegiam cônsules para resolver diferenças entre o capitão e os tripulantes.[26]

Os primeiros artífices da tradição foram aqueles que um oficial inglês no Caribe chamava de "párias de todas as nações" — condenados, prostitutas, devedores, vagabundos, escravos fugidos e empregados contratados, radicais religiosos e prisioneiros políticos, que tinham migrado ou sido exilados para novas colônias "além do limite". Outro administrador real explicou que os bucaneiros

eram antigos empregados e "todos homens de condição lastimável e desesperada". Muitos bucaneiros franceses, como Alexander Exquemelin, tinham sido empregados contratados e, antes disso, trabalhadores na indústria têxtil e jornaleiros. A maioria dos bucaneiros era formada de ingleses ou franceses; mas holandeses, irlandeses, escoceses, escandinavos, nativos americanos e africanos também aderiam, geralmente depois de ter escapado, de uma forma ou de outra, das brutalidades do nascente sistema caribenho de *plantation*.

Esses trabalhadores vagaram para ilhas desabitadas, onde formaram comunidades quilombolas. Suas colônias autônomas eram de natureza multirracial, organizadas em torno da caça e da coleta — geralmente caça de gado e porcos bravos e coleta do ouro do rei da Espanha. Essas comunidades combinavam a experiência dos rebeldes camponeses, dos soldados desmobilizados, dos pequenos proprietários destituídos de suas propriedades, dos trabalhadores desempregados e outra gente de diversas nações e culturas, incluindo os índios caraíbas, cunas e misquitos.[27] Uma das lembranças e experiências mais poderosas da cultura bucaneira, escreve Christopher Hill, foi a Revolução Inglesa: "Um surpreendente número de extremistas ingleses emigrou para as Antilhas antes ou logo depois de 1660", incluindo *ranters*, quacres, familistas, anabatistas, soldados radicais e outros que "levavam consigo as idéias surgidas na Inglaterra revolucionária". Alguns bucaneiros, sabemos, caçavam e colhiam vestindo os "casacos vermelhos desbotados do Novo Exército". Um deles era um "velho alegre", "robusto e grisalho" de 48 anos, "que servira sob as ordens de Oliver na época da Rebelião Irlandesa; depois estivera na Jamaica, e adotara a Pirataria desde então". No Novo Mundo, esses veteranos insistiam na eleição democrática de seus oficiais, exatamente como tinham feito no exército revolucionário do outro lado do Atlântico. Outra fonte da cultura bucaneira, de acordo com J. S. Bromley, foi a onda de revoltas camponesas que abalou a França nos anos 1630. Muitos flibusteiros franceses vieram, como *engagés*, "de áreas afetadas por levantes camponeses contra o *fisc* real e a proliferação de agentes da coroa". Manifestantes "tinham demonstrado capacidade de auto-organização, a constituição de 'comunas', a eleição de deputados e a promulgação de *Ordonnances*", tudo em nome do "*Commun peuple*".[28] Tais experiências, uma vez transpostas para as Américas, influenciaram o modo de vida dos bucaneiros "Irmãos da Costa".

As primeiras experiências foram repassadas para gerações posteriores de

marujos e piratas pelas almas fortes que sobreviveram aos obstáculos da longevidade no trabalho marítimo. Quando um capitão pirata levou para seu navio quatro experientes bucaneiros em 1689, classificou-os de "problemas em si mesmos, mas a vantagem de sua conversa e de sua inteligência o obrigou, depois, a dispersá-los entre os homens do navio". Alguns veteranos tinham servido em navios corsários jamaicanos durante a Guerra da Sucessão Espanhola e tomado parte nas novas piratarias que se seguiram ao Tratado de Utrecht. A Disciplina Jamaica e as proezas que ela tornou possíveis também se alimentavam de lendas populares, canções, baladas e da memória popular, sem falar nos relatos amplamente divulgados (e com freqüência traduzidos) de Alexander Exquemelin, Père Labat e outros que conheciam em primeira mão a vida entre os bucaneiros.[29]

Portanto, quando se viram nas mortíferas condições de vida no mar no fim do século XVII e começo do século XVIII, os marinheiros dispunham de uma ordem social alternativa ainda fresca na memória. Alguns se amotinaram e assumiram o controle de seus próprios navios, cosendo o crânio e os ossos cruzados numa bandeira negra e declarando guerra ao mundo. A esmagadora maioria dos que se tornavam piratas, entretanto, oferecia-se voluntariamente para trabalhar nos navios proscritos quando os seus eram capturados. Não é difícil compreender suas razões. O doutor Samuel Johnson resumiu a questão sucintamente: "Homem algum que tenha imaginação suficiente para ser preso jamais seria marinheiro; pois estar num navio é estar numa cadeia, com a possibilidade de morrer afogado. [...] Numa cadeia tem-se mais espaço, melhor comida, e geralmente melhor companhia". Muitos marinheiros, é claro, tinham feito essa comparação por conta própria, amanhecendo bêbados inconscientes, ou simplesmente bêbados, nas celas das cidades portuárias, ou em porões de navios mercantes que partiam. O argumento de Johnson, no entanto, era que a sorte do marujo de navio mercante era muito difícil. Marinheiros toleravam alojamentos apertados e claustrofóbicos, e "alimento" geralmente tão estragado quanto miserável. Rotineiramente eram vítimas de doenças devastadoras, de acidentes incapacitantes, naufrágios e morte prematura. Sofriam dos oficiais castigos violentos e geralmente homicidas. E recebiam magra recompensa por seus trabalhos arriscados, pois os soldos em tempos de paz eram medíocres, e a fraude nos pagamentos era freqüente. Os marinheiros não podiam contar com a leniência da lei, cujo principal objetivo era "garantir suprimento de mão-de-obra barata e dócil".[30]

A volta dos marinheiros, ou A bravura compensa, 1783.
Com autorização da British Library.

Marujos mercantes também tinham de lutar contra o recrutamento compulsório provocado pela expansão da Marinha Real. Na Marinha, as condições a bordo eram tão duras quanto na navegação mercante, em certos aspectos ainda piores. Os soldos, especialmente em tempos de guerra, eram mais baixos do que no serviço mercante, e a quantidade e a qualidade da comida a bordo eram consistentemente solapadas por comissários e oficiais corruptos. Organizar a cooperação e manter a ordem entre os trabalhadores marítimos em navios da Marinha, de hábito imensamente numerosos, requeria disciplina violenta, com execuções espetaculares cuidadosamente preparadas, mais severas do que seus equivalentes nos navios mercantes. Outra conseqüência da quantidade de marinheiros que se apinhavam em navios mal ventilados da Marinha era a onipresença de doenças, quase sempre de proporções epidêmicas. Numa ironia que os próprios piratas teriam apreciado, um oficial alegou que a Marinha não poderia suprimir efetivamente a pirataria porque seus navios eram "muito pre-

judicados por doença, morte e deserção de marujos". O bem informado autor anônimo de um panfleto intitulado *Piracy Destroy'd* (1700) deixou claro que o recrutamento compulsório, a disciplina severa, as provisões de má qualidade e a saúde deficiente, o longo confinamento a bordo e soldos atrasados tinham levado milhares de marinheiros à pirataria. Foi a "excessiva severidade dos Comandantes com suas costas e seus estômagos" que "fez os Marinheiros se amotinarem e fugirem com os Navios". O navio da Marinha naquela época, conclui um especialista, era "uma máquina da qual não se escapava, a não ser por deserção, incapacitação ou morte".[31]

A vida era um pouco melhor num navio pirata: a comida mais palatável, o pagamento mais alto, os turnos de trabalho mais curtos, e maior o poder dos tripulantes na tomada de decisões. Mas os corsários nem sempre eram navios felizes. Capitães havia que comandavam seus barcos como uma embarcação da Marinha, impondo rígida disciplina e outras medidas impopulares que provocavam descontentamento, protestos, ou mesmo motins. Woodes Rogers, cavalheiro-capitão de uma viagem pirata imensamente bem-sucedida entre 1708 e 1711 e depois flagelo dos piratas das Antilhas como governador real das ilhas Bahamas, pôs a ferros um homem chamado Peter Clark, que desejara estar "a bordo de um Navio Pirata" e disse que "ele deveria estar satisfeito de que um Inimigo, que poderia nos dominar, estivesse do nosso lado".[32] O que fariam homens como Peter Clark quando saíssem de um navio mercante, da Marinha ou corsário e estivessem "a bordo de um Pirata"? Como garantiriam a própria subsistência? Como organizariam o próprio trabalho, o acesso ao dinheiro, ao poder? Teriam assimilado as idéias dominantes na época sobre a maneira de operar um navio, ou seriam esses homens pobres e sem instrução capazes de imaginar coisa melhor?

O MUNDO MARÍTIMO DE PONTA-CABEÇA

O navio pirata do começo do século XVIII era um "mundo de ponta-cabeça", produto das cláusulas do acordo que estabelecia as regras e os costumes da ordem social dos piratas, hidrarquia de baixo para cima. Os piratas distribuíam justiça, elegiam oficiais, dividiam uniformemente o produto dos saques e estabeleciam uma disciplina diferente. Limitaram a autoridade do capitão, resistiam a muitas práticas do comércio marítimo capitalista, e mantinham uma

ordem social multicultural, multirracial e multinacional. Queriam provar que os navios não precisavam ser operados da maneira brutal e opressiva adotada pela Marinha Mercante e pela Marinha Real. O dramaturgo John Gay demonstrou sua compreensão de tudo isso quando, em *Polly*, fez Macheath disfarçar-se como o pirata negro Morano e cantar uma canção ao som de "O mundo de ponta-cabeça".[33]

O navio pirata era democrático numa época não democrática. Os piratas delegavam a seu capitão autoridade incontestável no assédio e na batalha, mas, fora isso, insistiam em que fosse "governado pela Maioria". Como disse um observador: "Eles lhe permitiam que fosse Capitão, com a Condição de que poderiam ser o capitão dele". Não lhe concediam o alimento extra, o refeitório privado, ou as acomodações especiais rotineiramente reivindicadas por capitães de navios mercantes ou da Marinha. Além disso, assim como dava, a maioria tirava, depondo capitães por covardia, por crueldade, por se recusarem a "tomar e saquear navios ingleses", ou mesmo por serem "excessivamente cavalheirescos". Capitães que ousassem ir além de sua autoridade eram, às vezes, executados. A maioria dos piratas, "tendo sofrido anteriormente maus-tratos dos seus oficiais, tomava cuidadosas providências para evitar esse mal" quando se via livre para organizar o navio à sua maneira. Outras limitações do poder do capitão consubstanciavam-se na pessoa do contramestre, eleito para representar e proteger os interesses da tripulação, e na instituição do conselho, a reunião que envolvia todos os homens do navio e sempre constituía sua mais alta autoridade.[34]

O navio pirata era igualitário em tempos hierárquicos, com piratas repartindo igualmente seus saques, nivelando a elaborada estrutura de faixas de soldo comuns a todos os outros empregos marítimos. O capitão e o contramestre recebiam de uma e meia a duas porções do butim; oficiais subalternos e artífices recebiam uma e um quarto, ou uma e meia; todos os outros recebiam uma porção. Esse igualitarismo derivava de realidades materiais. Para os capitães de navios mercantes era incômodo o fato de que "haja tão pouco Governo e Subordinação entre [piratas], que eles sejam, em certas Ocasiões, todos Capitães, todos Líderes". Ao expropriarem um navio mercante (depois de um motim ou de uma captura), os piratas apossavam-se dos meios de produção marítima e declaravam-nos propriedade comum daqueles que faziam o trabalho. Em vez de trabalharem por soldo, usando as ferramentas e uma máquina grande (o navio) de propriedade de um capitalista, os piratas aboliram o soldo e coman-

davam o navio como propriedade sua, compartilhando, uniformemente, os riscos da aventura comum.[35]

Os piratas tinham consciência de classe e buscavam justiça, vingando-se de capitães da Marinha Mercante que tiranizavam os marujos e de oficiais da Marinha Real que defendiam o privilégio de assim agirem. De fato, a "distribuição de justiça" era prática específica dos piratas. Depois de capturarem um navio valioso, os piratas "distribuíam justiça" perguntando como o comandante tratava seus homens. Depois "açoitavam e ajustavam contas" com aqueles "contra quem Reclamações tinham sido apresentadas". A tripulação de Bartholomew Roberts considerava a questão de tamanha importância que nomeou formalmente um dos seus — George Wilson, sem dúvida homem feroz e robusto — o "Dispensador de Justiça". Piratas atacavam fisicamente e às vezes executavam capitães capturados; alguns se jactavam da sua justiça vingadora na forca. O capitão pirata Howell Davis dizia que "seu motivo para se tornarem piratas era vingar-se de Mercantes vis e de cruéis comandantes de navios". Apesar disso, os piratas não puniam capitães indiscriminadamente. Costumavam recompensar o "Sujeito honesto que nunca abusou de nenhum Marinheiro" e chegaram a oferecer a um capitão decente "voltar com uma grande soma de dinheiro para Londres, e desacatar os Mercantes". Dessa forma, os piratas se opunham às injustiças brutais da Marinha Mercante, e um tripulante até se apresentava como "um dos Homens de Robin Hood".[36]

Os piratas insistiam em seus direitos à subsistência, ao alimento e à bebida, geralmente negados nos navios mercantes ou da Marinha — a escassez que levava muitos marinheiros a tratar logo da "questão do ganho", antes de qualquer coisa. Um marujo amotinado a bordo do *George Galley* em 1724 respondeu à ordem do capitão de colher a vela traseira dizendo, "num Tom sombrio e com uma espécie de Desdém, Assim como Comemos, assim trabalhamos". Outros amotinados diziam simplesmente que "não era tarefa sua morrer de fome", e que se o capitão assim o decidira, morrer na forca seria pouco pior. Muitos observadores da vida dos piratas notaram a qualidade carnavalesca de seus eventos — comer, beber, trapacear, dançar e divertir-se — e alguns consideravam essa "infinita Desordem" inimiga da boa disciplina no mar.[37] Homens que tinham tolerado comida escassa ou estragada em outros empregos marítimos agora comiam e bebiam "de Maneira devassa e barulhenta", como de fato era costume deles. Executavam tantas tarefas "ao redor de uma Grande Tigela de

Ponche" que a sobriedade por vezes tornava "um Homem Suspeito de participar de um Complô contra a Commonwealth" — ou seja, a comunidade do navio. O primeiro item das cláusulas de Bartholomew Roberts garantia a cada um "Voto nas Questões do Momento" e direito a provisões frescas e bebida forte. Para alguns que se alistavam, a bebida "tinha sido um motivo maior [...] do que o Ouro", e a maioria concordaria com o lema "Nenhuma Aventura será empreendida sem Grude". Os piratas do Atlântico lutavam portanto para garantir a saúde e a segurança, a sua autopreservação. A imagem do flibusteiro de olho vendado, perna de pau e gancho no lugar da mão sugere uma verdade essencial: a vida no mar era profissão perigosa. Por isso os piratas destacavam uma parte do butim para um fundo de reserva comum destinado àqueles que sofressem ferimentos de efeito duradouro, como a perda da visão ou de qualquer membro. Tentavam prover à subsistência dos necessitados.[38]

O navio pirata era diversificado — multinacional, multicultural e multirracial. O governador Nicholas Lawes, da Jamaica, expressou o pensamento de oficiais da Marinha Real em toda parte ao chamar os piratas de "*banditti* de todas as nações". Outro oficial caribenho concordava: eles eram "compostos de todas as nações". A tripulação de Black Sam Bellamy em 1717 era "uma multidão mista de todos os Países", incluindo britânicos, franceses, holandeses, espanhóis, suecos, nativos americanos e afro-americanos, com duas dúzias de africanos libertados de um navio negreiro. Os principais rebeldes a bordo do *George Galley* em 1724 eram um inglês, um galês, um irlandês, dois escoceses, dois suecos e um dinamarquês, e todos se tornaram piratas. Os homens de Benjamin Evans eram ingleses, franceses, irlandeses, espanhóis e descendentes de africanos. O pirata James Barrow ilustrava a realidade desse internacionalismo ao sentar-se depois de cear "cantando de forma profana [...] Canções espanholas e francesas tiradas de um livro holandês de orações". O governo costumava dizer aos piratas que "eles não tinham país", e os piratas concordavam: ao saudarem outros navios no mar enfatizavam sua rejeição de nacionalidade anunciando que vinham "dos Mares". Um funcionário colonial informou ao Conselho de Comércio e Agricultura em 1697 que os piratas "não reconheciam conterrâneos, que tinham vendido seu país e sabiam que seriam enforcados se fossem apanhados, e que não demonstrariam piedade alguma e fariam todo o mal que pudessem". Mas, como sussurrou um amotinado em 1699, "não tem a menor importância o lugar do Mundo onde se vive, contanto que se Viva bem".[39]

Centenas de descendentes de africanos encontraram lugar na ordem social do navio pirata. Apesar de uma minoria substancial de piratas ter trabalhado no tráfico de escravos, e ter portanto tomado parte na maquinaria da escravização e do transporte de escravos, e apesar de navios piratas capturarem (e venderem) vez por outra cargas que incluíam escravos — africanos e afro-americanos, livres ou escravos, eram numerosos e ativos a bordo de navios piratas. Alguns desses negros do mar acabaram "dançando aos quatro ventos", como o mulato que velejou com Black Bart Roberts e foi por isso enforcado na Virgínia em 1720. Outro "sujeito resoluto, um negro" chamado César, preparou-se para explodir o navio de Barba Negra, em vez de entregar-se à Marinha Real em 1718; também foi enforcado. Tripulantes negros faziam parte da vanguarda dos piratas, os homens mais confiáveis e temíveis designados para abordar presas em potencial. O grupo de abordagem do *Morning Star*, por exemplo, tinha "um Cozinheiro Negro duplamente armado", enquanto no *Dragon* mais da metade do grupo de abordagem de Edward Condent era de negros.[40] Um cozinheiro "negro livre" repartia eqüitativamente as provisões, para que os tripulantes do navio de Francis Spriggs pudessem viver "muito alegremente" em 1724. "Negros e Mulatos" estavam presentes em quase todo navio pirata, e só raramente os comerciantes e capitães que conversavam em sua presença os chamavam de escravos. Piratas negros velejaram com os capitães Bellamy, Taylor, Williams, Harris, Winter, Shipton, Lyne, Skyrm, Roberts, Spriggs, Bonnet, Phillips, Baptist, Cooper e outros. Em 1718, sessenta dos cem tripulantes de Barba Negra eram negros, enquanto o capitão William Lewis se gabava de ter "quarenta Marinheiros Negros aptos" em sua tripulação de oitenta. Em 1719, o navio de Oliver La Bouche era "metade *francês*, metade Negro".[41] Piratas negros eram tão comuns a ponto de levar um jornal a informar que um bando mulato de ladrões do mar saqueava o Caribe, comendo o coração dos homens brancos capturados.[42] Em Londres, nesse meio-tempo, o mais bem-sucedido evento teatral da temporada foi proibido de retratar a realidade dos piratas negros, quando o Lorde Camareiro se recusou a autorizar a representação de *Polly*, continuação de *The Beggar's Opera*, de John Gay, que terminara com Macheath na iminência de ser enforcado por saltear viajantes nas estradas. Em *Polly*, ele foi transportado para as Antilhas, onde fugiu da *plantation*, tornou-se pirata e, disfarçado de Morano, "um vilão negro", foi o principal líder de uma quadrilha de flibusteiros. Vestida de homem, Polly Peachum procurava seu herói e os piratas que o acompanhavam, perguntando: "Será que os escravos da *plantation* vizinha podem me dar notícias dele?".[43]

Alguns piratas negros eram homens livres, como o experiente marinheiro "negro livre" de Davenport que em 1721 chefiou "um Motim porque tínhamos oficiais demais, e porque o trabalho era duro demais, e outras coisas". Outros eram escravos fugidos. Em 1716, os escravos de Antígua tinham se tornado "muito atrevidos e ofensivos", levando seus senhores a temer uma insurreição. O historiador Hugh Rankin escreve que um número substancial de insubordinados "foi se juntar àqueles piratas que não pareciam muito preocupados com diferenças de cor".[44] Pouco antes dos eventos em Antígua, governantes da Virgínia se afligiram com a conexão entre a "Destruição dos Piratas" e "uma Insurreição dos negros". Os marinheiros de cor capturados com o resto da tripulação de Barba Negra em 1722 rebelaram-se diante das más condições e "magras Porções de Comida" que foram oferecidas pela Marinha Real, especialmente porque muitos tinham vivido muito tempo "à Moda dos piratas". Essa moda significava, para eles e para outros, mais comida e maior liberdade.[45]

Esses contatos materiais e culturais não eram incomuns. Uma quadrilha de piratas estabeleceu-se na África Ocidental no começo dos anos 1720, misturando-se com os Kru, conhecidos por suas habilidades em coisas do mar (e, quando escravizados, por encabeçarem revoltas no Novo Mundo). E, naturalmente, piratas tinham havia muitos anos se misturado com a população nativa de Madagáscar, ajudando a produzir uma "raça escura de mulatos". As permutas culturais entre marinheiros e piratas europeus e africanos eram amplas, resultando, por exemplo, nas conhecidas similaridades de forma entre canções africanas e canções de marinheiro. Em 1743 marujos foram levados à corte marcial por cantarem "uma canção de negros", violando a disciplina. Amotinados também se empenhavam nos mesmos ritos observados por escravos antes de uma revolta. Em 1731 um bando de amotinados bebeu rum e pólvora, enquanto noutra ocasião um marinheiro demonstrou suas intenções rebeldes "Bebendo Água do cano de um mosquete". A pirataria, claramente, não funcionava em conformidade com os códigos negros decretados e impostos às sociedades escravas atlânticas. Alguns escravos e negros livres encontravam a bordo do navio pirata a liberdade, algo que, fora das comunidades quilombolas, estava em falta nos principais teatros de operação dos piratas, o Caribe e a América do Sul. De fato, os navios piratas podem ser até mesmo considerados comunidades quilombolas multirraciais, nas quais os rebeldes usavam o alto-mar como outros usavam a montanha e a mata.[46]

Que a pirataria não era exclusividade dos homens foi provado por Anne Bonny e Mary Read, que de espada e pistola na mão mostraram que as mulheres podiam usufruir das muitas liberdades da vida pirata. Havia poucas mulheres a bordo de navios de qualquer espécie no século XVIII, mas elas eram numerosas o bastante para inspirar baladas sobre guerreiras vestidas de homem, que se tornaram populares entre os trabalhadores do Atlântico. Bonny e Read, cujas façanhas foram anunciadas na página de rosto de *A General History of the Pyrates*, e sem dúvida em muitas outras histórias do seu tempo e de tempos posteriores, praguejavam e xingavam como marinheiros, levavam suas armas como os mais acostumados aos modos da guerra, e abordavam navios como só os membros mais ousados e respeitados das tripulações piratas tinham permissão de fazer. Agindo fora do alcance dos poderes tradicionais da família, do Estado e do capital, e participando da rude solidariedade da vida entre marginais marítimos, elas acrescentaram uma nova dimensão ao apelo subversivo da pirataria apossando-se das liberdades geralmente reservadas aos homens, numa época em que a esfera de ação social das mulheres ficava cada vez mais reduzida.[47]

A GUERRA CONTRA A HIDRARQUIA

As liberdades da hidrarquia eram conscientemente estabelecidas e defendidas por piratas, não só porque sabiam que elas ajudariam a recrutar e portanto a reproduzir sua cultura de resistência. O que eles talvez não compreendessem a fundo era que essas liberdades, uma vez reconhecidas pela classe dominante, alimentariam uma campanha de terror para eliminar o modo de vida alternativo, no mar ou, mais perigosamente, em terra. Homens poderosos temiam que piratas pudessem "estabelecer uma espécie de Commonwealth" em áreas onde força alguma seria capaz de "disputar com eles". Comerciantes e funcionários das colônias e da metrópole tinham medo do separatismo incipiente em Madagáscar, Serra Leoa, Bermudas, Carolina do Norte, baía de Campeche e Honduras.[48] O coronel Benjamin Bennet, falando sobre piratas ao Conselho de Comércio e Agricultura, em 1718, escreveu: "Acho que logo se multiplicarão, pois muitos desejam juntar-se a eles quando feitos prisioneiros". E eles de fato se multiplicaram: depois da Guerra da Sucessão Espanhola, quando as condições de trabalho na Marinha Mercante rapidamente se deterioraram, marujos aderiram à bandeira negra aos milhares. Os homens de Edward England tomaram nove navios na costa da África na primavera de 1719, e 55 dos 143 marinheiros se mostraram dispostos a abraçar suas cláusulas. John Jessup jurou que uma vida jovial entre os piratas era melhor do que trabalhar no grande forte de tráfico de escravos de Cape Coast Castle. Essa deserção foi comum de 1716 a 1722, quando, como disse um pirata a um capitão da Marinha Mercante, "as pessoas geralmente ficavam felizes com a oportunidade de se juntarem [aos piratas]".[49] A perspectiva de saque e dinheiro fácil, a comida e a bebida, a camaradagem, a igualdade e a justiça, e a promessa de cuidar dos feridos — tudo isso deve ter tido seu apelo. As atrações foram resumidas melhor, talvez, por Bartholomew Roberts, que observou que na Marinha Mercante "há escassa Comida, baixos Soldos, e Trabalho duro; nesta, Abundância e Saciedade, Prazer e vagar, Liberdade e Poder; e quem não daria Crédito a este Lado, quando todo o Perigo que há nisso é, na pior hipótese, um ou dois ares pálidos ao expirar. Não, *uma vida Feliz e breve* será meu lema". Quando John Dryden reescreveu *A tempestade*, em 1667, fez um marinheiro anunciar: "Uma vida curta e feliz, digo eu". Duas gerações depois, o aforismo adquirira um tom subversivo que agora dava margem à aparição do carrasco.[50]

A hidrarquia foi atacada devido ao perigo que representava para o cada vez mais vulnerável comércio de escravos com a África. Uma série de motins de marinheiros abalou o negócio de escravos entre 1716 e 1726, resultado lógico das queixas crônicas contra comida, disciplina e das condições gerais de trabalho a bordo dos navios negreiros que partiam da Inglaterra para a África Ocidental durante aqueles anos. Marinheiros alegaram nos tribunais que o capitão Theodore Boucher, do navio negreiro *Wanstead*, "não dava mantimentos e bebida suficientes para sustentá-los e usavam-nos de modo muito bárbaro e desumano em sua dieta". Outros marinheiros acusavam seus capitães de disciplina tirânica. Aqueles que ousavam reclamar das condições a bordo podiam acabar como "Escravos presos ligados por correntes e... alimentados com Inhame e Água, a dieta costumeira dos Escravos".[51]

Alguns marinheiros amotinados, entretanto, evitavam acabar nas correntes tomando posse de seus navios, içando a bandeira negra e estabelecendo a hidrarquia. Depois que soldados e marinheiros doentes e famintos tomaram o *Gambia Castle*, da Companhia Real da África, em 1720, deram ao navio o novo nome de *Delivery* [Redenção] e viajaram, triunfantes, de modo não muito dife-

rente dos amotinados do comboio do príncipe Rupert perto do Gâmbia em 1652.[52] Lowther e seus homens podem ter sido encorajados pelo conhecimento de que a costa da África Ocidental já era região favorita de piratas, especialmente depois que o governo britânico, em 1718, retomou as ilhas Bahamas e restabeleceu a autoridade real no lugar que durante anos fora a principal base de operações dos flibusteiros no Caribe. Centenas de piratas tinham se dirigido para a costa da África, atacando navios mal defendidos e reivindicando as cargas. Os maiores e mais bem-sucedidos assaltos à propriedade mercantil tinham sido executados por um comboio sob comando de Bartholomew Roberts, que ia para cima e para baixo na costa da África "afundando, incendiando e destruindo todos os Bens e Navios que encontrasse no Caminho".[53] Roberts interessava-se não tanto por capturar navios carregados de escravos, como por navios *que iam* traficar escravos — "bons Navios a Vela bem equipados com Munição, Mantimentos e Estoques de todo tipo, preparados para longas Viagens". Ele e seus camaradas também saqueavam os fortes onde se traficavam escravos, como explicou um grupo de negociantes: piratas "às vezes desembarcam nas principais Feitorias e levam tudo que querem". Muitos navios negreiros no começo do século XVIII foram capturados e convertidos para atividades de pirataria, incluindo o recém-recuperado *Whydah*, capitaneado por Black Sam Bellamy.[54]

Quando navios piratas com Bartholomew Roberts e outros capitães velejavam da Senegâmbia para a Costa do Ouro e vice-versa, perturbando a região mais vital para os negociantes britânicos nos anos 1720, "espalhavam o Pânico entre os Comerciantes", nas palavras de John Atkins, cirurgião da Marinha que passou meses na costa. Um escritor estimou em 1720 que piratas já tinham causado prejuízos de 100 mil libras na costa da África. Outro escritor anônimo do Conselho de Comércio afirmou em 1724 que piratas tinham tomado "quase cem velas de Navios no período de dois anos" no tráfico de escravos africanos.[55] Outras estimativas vão ainda mais longe. Negociantes de Bristol, Liverpool e Londres começaram a protestar contra perdas, denunciando aos gritos para o Parlamento a desordem que infestava o lucrativo tráfico de escravos e exigindo proteção naval para suas propriedades. Seus gritos caíram em ouvidos simpáticos. Quando um grupo de comerciantes dirigiu uma petição ao Parlamento, pedindo socorro no começo de 1722, a Câmara dos Comuns ordenou a preparação imediata de um projeto de lei para a supressão da pirataria, que foi, com a assistência de Robert Walpole, rapidamente aprovado. Logo uma esquadra da

Marinha comandada pelo capitão Challoner Ogle foi equipada para ir à costa da África, aonde chegou no fim de 1722, combateu os navios de Bartholomew Roberts e derrotou-os. Mais de cem piratas foram mortos na batalha, enquanto outros fugiram para a mata; muitos foram capturados e levados a julgamento. Estes foram transportados para Cape Coast Castle, ponto central do tráfico britânico de escravos, onde escravos que aguardavam navios eram acorrentados, confinados e "marcados com ferro quente no peito direito, D. Y. Duque de *York*". Dentro dos muros de tijolo de Cape Coast Castle, que tinham mais de quatro metros de espessura e eram guardados por 74 canhões, uma quadrilha de piratas foi executada, e seus corpos foram acorrentados, distribuídos e pendurados pelo pescoço em toda a costa, para maximizar o terror: nove em Cape Coast, quatro na costa de Windward, dois em Acera, em Calabar e em Whydah, e um em Winnebah. Outros 31 foram enforcados no mar, a bordo do *Weymouth*. Além desses, quarenta foram condenados à escravidão, obrigados a trabalhar para a Companhia Real da África em navios e minas de ouro: todos aparentemente morreram em questão de meses.[56] Depois do seu triunfante retorno a Londres, Challoner Ogle tornou-se, em maio de 1723, o primeiro capitão da Marinha sagrado cavaleiro por ações contra a pirataria. Foi homenageado pelo rei George I, que Roberts e seus companheiros piratas tinham ridicularizado, chamando-o de "o homem-nabo".[57]

A derrota de Roberts e a subseqüente destruição da pirataria na costa da África representaram outra virada na história do capitalismo, principalmente porque a pirataria e o tráfico de escravos havia muito corriam emparelhados nas experiências da guerra, do comércio e da expansão imperial. O conflito entre piratas e traficantes de escravos na costa da África Ocidental datava do fim da Guerra da Sucessão Espanhola, em 1713, quando milhares de marujos foram desmobilizados da Marinha Real, fazendo os soldos caírem, a comida deteriorar e o açoite estalar entre os trabalhadores da Marinha Mercante, o que, por sua vez, levou marujos a arriscar a sorte com a Jolly Roger. O fim da guerra trouxe uma recompensa para os comerciantes britânicos: o *Assiento*, que deu a esses comerciantes o direito de embarcar 4800 escravos por ano (e a prerrogativa ilegal de embarcar um número muito maior) para a América Espanhola, por intermédio da Companhia South Sea. Esse incentivo, somado à desregulamentação do comércio de escravos em 1712, quando a Companhia Real Africana perdeu sua batalha contra os praticantes do livre-comércio que já tinham começado a fornecer a maioria dos escravos

Pirata Bartholomew Roberts na costa da África Ocidental.
Captain Charles Johnson, A General History of the Pyrates (*1724*).

para as *plantations* americanas, aumentou drasticamente a importância do tráfico de escravos aos olhos dos comerciantes britânicos.[58]

Agora era preciso exterminar os piratas para que o novo negócio prosperasse, argumento apresentado pelo capitão de navio negreiro William Snelgrave, que publicou *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade*, dedicado "aos Comerciantes de Londres, que negociam na Costa da Guiné". Ele dividiu o livro em três partes, oferecendo aos leitores uma "História da recente conquista do reino de *Whidaw* pelo rei do *Daomé*"; um relato dos negócios realizados e das estatísticas do tráfico de escravos; e "A Relation of the Author's Being taken by Pirates" e os perigos disso decorrentes. Mas quando Snelgrave publicou seu livro, em 1734, já o pirata estava morto, derrotado pelo terror da forca e das patrulhas navais, muito embora, vez por outra, o cadáver estremecesse num motim aqui e num ato de pirataria acolá. Logo depois da supressão da pirataria, a Grã-Bretanha estabeleceu seu domínio na costa ocidental da África. Como escreveu James A. Rawley: "Na década de 1730, a Inglaterra tornara-se o supremo país escravista do mundo atlântico, posição que ocupou até 1807". Houve um

salto de quase 27% nas exportações de escravos em relação à década anterior, infestada de piratas.[59] Se o capital das *plantations* do Caribe, aliado ao capital mercantil da metrópole, matou a primeira geração de piratas — os bucaneiros dos anos 1670 — e se o capital das Companhia das Índias Ocidentais matou os piratas dos anos de 1690, quando os navios da empresa eram viveiros de motins e rebeliões, foi o capital do tráfico de escravos africanos que matou os piratas do começo do século XVIII. A hidrarquia de baixo para cima era inimiga mortal da hidrarquia de cima para baixo, quando os piratas desarticulavam a Passagem do Meio (travessia atlântica). Por volta de 1726, o Estado marítimo tinha removido um grande obstáculo à acumulação de capital em seu cada vez maior sistema atlântico.[60]

Não muitos anos antes, os ingleses e outros, na maioria governantes protestantes europeus, tinham deixado os piratas à solta entre as riquezas de outros reinos. Agora eles e seus antigos inimigos nacionais descobriram interesses comuns no ordeiro sistema atlântico de capitalismo, no qual o comércio fluiria sem ser atacado e o capital seria acumulado sem transtornos — a não ser, é claro, que os ataques e transtornos fossem efeitos de guerra declarada pelos próprios governantes. Na década de 1720, milhares de piratas tinham causado imensos prejuízos à Marinha Mercante mundial. Também tinham organizado conscientemente uma ordem social autônoma, democrática, igualitária, uma alternativa subversiva aos modos dominantes da embarcação mercante, naval e corsária, e uma contracultura da civilização do capitalismo atlântico com suas expropriações e explorações, seu terror e sua escravidão. Whigs e Tories reagiram recorrendo outra vez à repressão dos anos 1690 e construindo forcas para piratas e para a gente das docas que lidava com eles. Comerciantes apresentaram petição ao Parlamento, cujos membros os obsequiaram com uma nova legislação mortal; enquanto isso, o primeiro-ministro Robert Walpole demonstrou um interesse ativo e pessoal em acabar com a pirataria, como dezenas de outros funcionários, correspondentes de jornais e sacerdotes. Eles denunciaram os piratas como monstros do mar, bestas cruéis, hidra de muitas cabeças — todos eles criaturas que, com a permissão de Bacon, viviam fora dos limites da sociedade humana. Sua violenta retórica exigia e legitimava o emprego da forca. Os piratas e seu modo alternativo de vida foram claramente marcados para extinção. Centenas foram enforcados, e seus corpos pendurados nas cidades portuárias do mundo como um aviso de que o Estado marítimo não toleraria ser desafiado de baixo para cima.[61]

A hidrarquia dos marinheiros foi derrotada nos anos 1720, a hidra decapitada. Mas ela não morreria. A tradição volátil e serpentina do radicalismo marítimo reapareceria sistematicamente nas décadas seguintes, arrastando-se como cobra calmamente na coberta, passando pelas docas rumo a terra firme, aguardando o momento, e levantando as cabeças inesperadamente em motins, greves, tumultos, insurreições urbanas, revoltas de escravos e revoluções. John Place, por exemplo, ajudaria, em outubro de 1748, a organizar um motim a bordo do HMS *Chesterfield*, na costa da África Ocidental, não muito longe de Cape Coast Castle. Ele já estivera ali. Navegara, como pirata, com Black Bart Roberts, fora capturado pelo capitão Challoner Ogle em 1722 e, de alguma forma, escapara das execuções em massa. Quando chegou a hora, um quarto de século depois, pelo seu conhecimento de motins e de uma ordem social alternativa, Place era o homem do momento. Dessa vez as autoridades o enforcaram, mas não puderam matar a tradição subversiva que vivia nas histórias, na ação, na memória tristemente silenciosa, nos conveses inferiores do *Chesterfield* e de outros incontáveis navios. O poeta martinicano Aimé Césaire captou essa sobrevivência da oposição quando escreveu: "É esse teimoso rastejar da serpente que emerge do naufrágio".[62]

6. "Os párias das nações da Terra"

No coração da Conspiração de Nova York de 1741 palpitava uma história de amor. Os amantes eram John Gwin (ou Quin), "camarada de caráter suspeito" de quem se dizia que era soldado no forte George, e "Negra Peg, "notória prostituta" que vivia na taberna de John Hughson na zona portuária, na parte leste de Manhattan. Gwin pagava a pensão de Peg na taberna e ali passava noites com ela, subindo pelo teto de um galpão e entrando pela janela aberta. Num desses encontros tarde da noite ele lhe deu um anel, um par de brincos e um medalhão de quatro brilhantes. Com o tempo Peg lhe deu um filho, cuja cor provocou bisbilhotices e debates na cidade. Alguns diziam que o bebê era branco; outros insistiam em que era negro.[1]

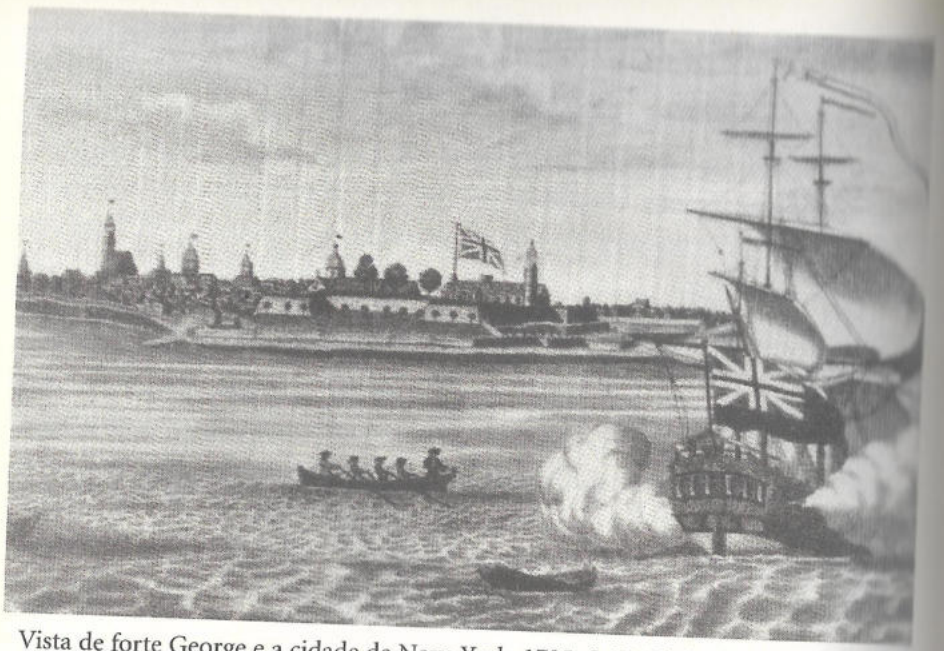
John Gwin era freqüentador antigo e assíduo da taberna de Hughson, e não apenas porque visitava Peg. Costumava aparecer com "um bom butim" — roupa de cama manchada, meias, até mesmo um gorro de lã cheio de moedas de prata — que ele dava ao alto e magro Hughson, que por sua vez protegia os artigos roubados. Os amigos de Gwin ficavam felizes de vê-lo na taberna, pois conheciam bem sua generosidade. Como os nomes falsos eram comuns na zona portuária, onde estranhos chegavam e partiam com as marés, sempre levando seus segredos, eles sabiam também que Gwin e Peg atendiam por outros nomes: Gwin, escravo afro-americano, era conhecido como César, pelo menos por seu

A hidrarquia dos marinheiros foi derrotada nos anos 1720, a hidra decapitada. Mas ela não morreria. A tradição volátil e serpentina do radicalismo marítimo reapareceria sistematicamente nas décadas seguintes, arrastando-se como cobra calmamente na coberta, passando pelas docas rumo a terra firme, aguardando o momento, e levantando as cabeças inesperadamente em motins, greves, tumultos, insurreições urbanas, revoltas de escravos e revoluções. John Place, por exemplo, ajudaria, em outubro de 1748, a organizar um motim a bordo do HMS *Chesterfield*, na costa da África Ocidental, não muito longe de Cape Coast Castle. Ele já estivera ali. Navegara, como pirata, com Black Bart Roberts, fora capturado pelo capitão Challoner Ogle em 1722 e, de alguma forma, escapara das execuções em massa. Quando chegou a hora, um quarto de século depois, pelo seu conhecimento de motins e de uma ordem social alternativa, Place era o homem do momento. Dessa vez as autoridades o enforcaram, mas não puderam matar a tradição subversiva que vivia nas histórias, na ação, na memória tristemente silenciosa, nos conveses inferiores do *Chesterfield* e de outros incontáveis navios. O poeta martinicano Aimé Césaire captou essa sobrevivência da oposição quando escreveu: "É esse teimoso rastejar da serpente que emerge do naufrágio".[62]

6. "Os párias das nações da Terra"

No coração da Conspiração de Nova York de 1741 palpitava uma história de amor. Os amantes eram John Gwin (ou Quin), "camarada de caráter suspeito" de quem se dizia que era soldado no forte George, e "Negra Peg, "notória prostituta" que vivia na taberna de John Hughson na zona portuária, na parte leste de Manhattan. Gwin pagava a pensão de Peg na taberna e ali passava noites com ela, subindo pelo teto de um galpão e entrando pela janela aberta. Num desses encontros tarde da noite ele lhe deu um anel, um par de brincos e um medalhão de quatro brilhantes. Com o tempo Peg lhe deu um filho, cuja cor provocou bisbilhotices e debates na cidade. Alguns diziam que o bebê era branco; outros insistiam em que era negro.[1]

John Gwin era freqüentador antigo e assíduo da taberna de Hughson, e não apenas porque visitava Peg. Costumava aparecer com "um bom butim" — roupa de cama manchada, meias, até mesmo um gorro de lã cheio de moedas de prata — que ele dava ao alto e magro Hughson, que por sua vez protegia os artigos roubados. Os amigos de Gwin ficavam felizes de vê-lo na taberna, pois conheciam bem sua generosidade. Como os nomes falsos eram comuns na zona portuária, onde estranhos chegavam e partiam com as marés, sempre levando seus segredos, eles sabiam também que Gwin e Peg atendiam por outros nomes: Gwin, escravo afro-americano, era conhecido como César, pelo menos por seu



Vista de forte George e a cidade de Nova York, 1735. *I. N. Phelps-Stokes Collection, Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints, and Photographs, Biblioteca Pública de Nova York, Astor, Lenox and Tilden Foundations.*

dono, John Vaarck. "Negra Peg" era Margaret Kerry, de 21 para 22 anos, embora também fosse conhecida como a "beldade irlandesa da Terra Nova". Outra coisa que os freqüentadores sabiam era que Gwin e Peg estavam profundamente envolvidos na conspiração posteriormente descrita como "o complô mais terrível e destrutivo já visto nestas bandas setentrionais da América". Pois foi na taberna de Hughson que eles e dezenas de outros planejaram uma "insurreição geral" para tomar a cidade de Nova York.[2]

O Dia de São Patrício, em 1741, era uma ocasião para recordar que são Patrício abolira a escravidão na Irlanda. Um incendiário revolucionário chamado Quack ateou fogo ao forte George de Nova York, a principal instalação militar da colônia e uma das melhores fortificações da América britânica. O fogo ardeu a noite toda, e no dia seguinte explodiu em ondeantes labaredas fulvas e alaranjadas. Violentos ventos de março levaram as chamas da mansão do governador à capela da igreja anglicana, aos quartéis do Exército e ao escritório do secretário-geral da província. Fagulhas e fragmentos em chamas flutuavam sobre as casas de madeira junto às muralhas do forte, ameaçando conflagrar a

cidade. Uma mudança dos ventos e uma súbita pancada de chuva impediram que o incêndio se alastrasse, mas o estrago estava feito: o coração da autoridade real nesse importante porto atlântico estava oco e ardia em cinzas.

Foi o primeiro e mais arrasador dos treze incêndios que aterrorizariam a cidade de 11 mil habitantes nas semanas seguintes. Quando Cuffee, escravo de propriedade do distinto e respeitado Adolph Philipse, foi visto deixando o sítio do décimo incêndio, ergueu-se um clamor de que "os negros estão se rebelando". Uma ampla batida policial capturou quase duzentas pessoas, entre negros e brancos, muitas das quais seriam investigadas e julgadas nos meses seguintes. Peg, Hughson e outros foram acusados de "conspirar, acumpliciar-se e juntar-se com diversos negros e outras pessoas para incendiar a Cidade de Nova York e também para matar e destruir os seus habitantes". A conspiração fora organizada por soldados, marujos e escravos da Irlanda, do Caribe e da África, que as autoridades chamavam de "os párias das nações da Terra".[3] Desrespeitados pela oligarquia mercantil de Nova York, não deixavam de cultivar uma reciprocidade de respeito entre eles.

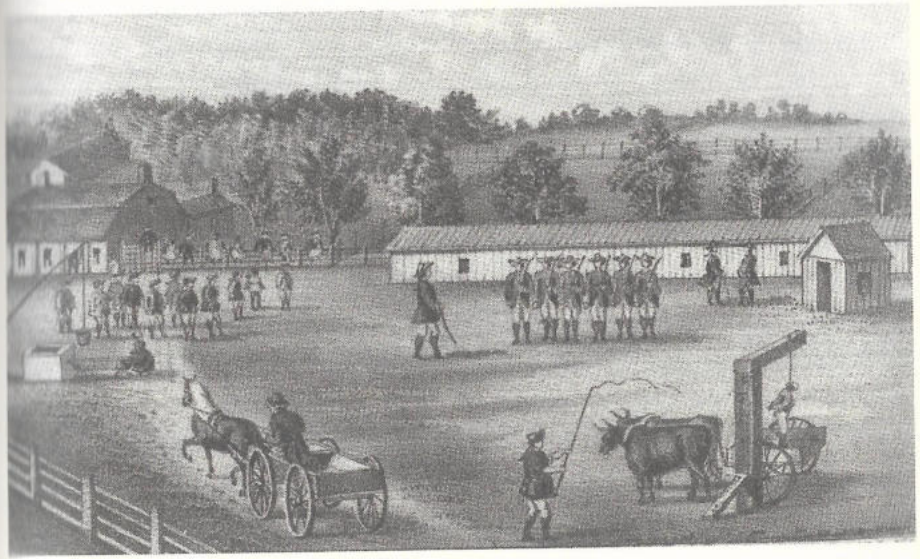
Os párias se reuniam regularmente na taberna de Hughson, onde exercitavam "as esperanças e promessas do paraíso". Ali, os despossuídos de todas as cores festejavam, dançavam, cantavam, faziam juramentos e planejavam a resistência. O escravo Bastian lembrava-se de uma mesa repleta de "carne de vitela, patos, gansos, um quarto de carneiro e aves" dos açougues onde conspiradores trabalhavam. Outros lembraram das turbulentas, alegres vadiações, danças e cantorias que tornavam a taberna de Hughson famosa em toda a cidade. Mesmo assim, outros deram ênfase às conversas subversivas, seguidas de juramentos solenes: Gwin perguntando a um recruta "se viria juntar-se a eles para se tornarem seus próprios patrões"; Cuffee dizendo "que muitos tinham demais, e outros tão pouco"; Hughson anunciando que "o país não era bom, cavalheiros demais por aí, que faziam os negros trabalharem duro". Na taberna de Hughson, os rebeldes praticavam um comunismo simples. Os que não tinham dinheiro divertiam-se "de graça"; "podiam comer e beber sem pagar". Dizia-lhes Hughson: "Vocês serão sempre bem-vindos à minha casa, venham quando quiserem". Bastian, exilado por ter participado da rebelião, lembrava-se afetuosamente: "Sempre tínhamos um bom jantar e nunca faltava bebida". Ali, mais uma vez, estava um mundo de ponta-cabeça, um lugar onde africanos e irlandeses eram reis, como o seriam na sociedade de todos depois do levante. Em Nova York,

acreditavam, "deveria haver um governo heterogêneo, assim como súditos heterogêneos".[4]

O povo de Nova York, agitado, tinha terror da conspiração, por razões locais e globais. Um inverno rigoroso tornara os trabalhadores pobres da cidade mais miseráveis e inquietos do que de costume. O comércio, o sangue de Nova York, estagnara nos últimos anos, aprofundando divisões na classe dominante e criando uma oportunidade de revolta de baixo na base. O perigo também ameaçava de longe, depois que o comerciante charlatão Robert Jenkins agitou sua orelha cortada diante de estupefatos figurões do Parlamento, que então declararam guerra à Espanha (chamada, muito a propósito, de Guerra da Orelha de Jenkins, 1739) e exigiram que os governantes de Nova York fornecessem alimento e seiscentos recrutas (quase um em cada seis homens brancos válidos da cidade) para o esforço de guerra. Autoridades imperiais tinham, dessa maneira, esgotado o suprimento de alimentos de Nova York, bem como suas defesas contra a agressão francesa e iroquesa no Norte, de corsários espanhóis no Sul, e rebeldes domésticos internamente.

Os incêndios causaram grandes prejuízos às propriedades, e os governantes de Nova York asseguraram-se de que houvesse ampla carnificina para compensar. Em seis tardes e noites entre o fim de maio e meados de julho, treze homens africanos foram queimados na fogueira. Em seis manhãs entre março e agosto outras dezessete pessoas de cor e quatro brancas foram enforcadas, incluindo John Gwin e Peg Kerry, cujo romance terminou na forca. John Hughson também foi enforcado, e seu corpo acorrentado foi exposto ao escarnecimento público e deixado apodrecer, juntamente com o de Gwin. Setenta pessoas de origem africana, entre elas Bastian, foram exiladas para lugares tão diversos como Terra Nova, Madeira, Santo Domingo e Curaçao. Cinco pessoas de origem européia foram obrigadas a ingressar no Exército britânico, então em guerra contra a Espanha no Caribe, onde as condições de vida dos soldados provavelmente faziam dessa sentença uma condenação à morte de efeito retardado. Sarah Hughson, filha do taberneiro, banida da cidade por sua participação na conspiração, levou o filho de Gwin e Peg para paradeiro desconhecido.

Os acontecimentos de 1741 sempre foram controvertidos. Os nova-iorquinos que os viveram discutiram, ferozmente, o que aconteceu e por quê, e desde então historiadores fazem o mesmo. De fato, o registro singularmente detalhado do complô deve sua existência à dissensão provocada pelos acontecimentos. Depois que alguns manifestaram dúvidas sobre a conspiração e os julgamentos, o juiz Daniel Horsmanden, da Suprema Corte de Nova York, recolheu "as notas feitas pelo tribunal, e por senhores advogados", publicando-as em 1744 com o título de *A Journal of Proceedings in the Detection of the Conspiracy formed by Some White People, in Conjunction with Negro and others Slaves, for Burning the City of New-York in America, and Murdering the Inhabitants* [Diário dos procedimentos para a identificação da conspiração organizada por alguns brancos, em conluio com negros e outros escravos, para incendiar a cidade de Nova York e assassinar seus habitantes]. Sua intenção era não só demonstrar "a justiça de diversas ações penais" mas também fazer soar, para o bem público, um alerta sobre os modos rebeldes dos escravos e erigir "um memorial desse inédito esquema de infâmia".[5]



Enforcamento de um africano em Nova York, c. 1750.
Manual of the Corporation of the City of New York (*1860*).

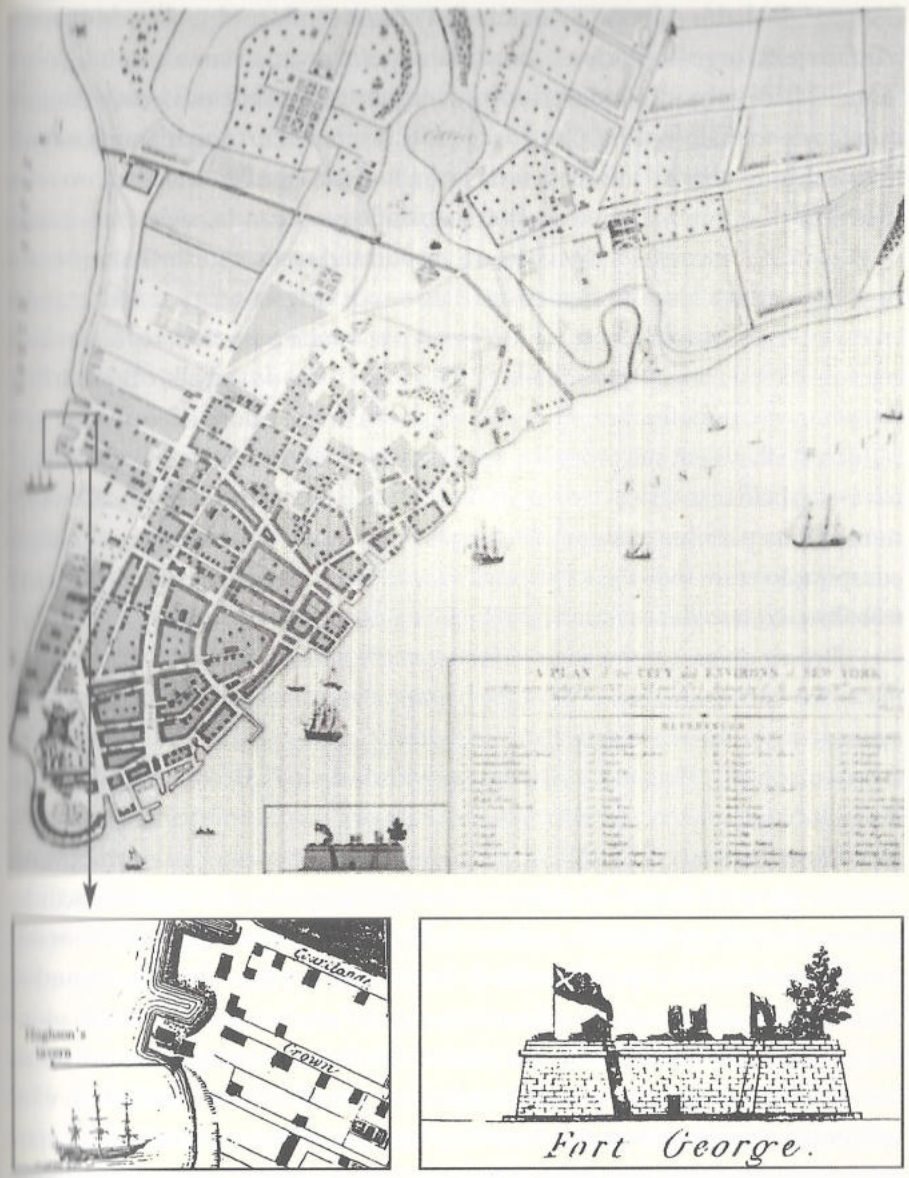
Relatos contemporâneos do episódio expressavam três posições básicas no debate, prefigurando as opiniões de intérpretes modernos dos acontecimentos de 1741. Alguns historiadores seguiram as pegadas de um escritor anônimo de 1741 que sustentava não ter havido conspiração alguma e que esse assunto assemelhava-se aos enforcamentos por feitiçaria ocorridos em Salém, Massachusetts, em 1692.[6] Outros refletiram a crença de William Smith Jr., filho de um dos

promotores do caso, para quem os conspiradores só queriam "amedrontar, para cometer roubos mais facilmente".[7] Uma terceira interpretação importante, apresentada por T. J. Davis em *A Rumor of Revolt: the "Great Negro Plot" in Colonial New York* (1985), mostrava que os promotores originais estavam certos ao denunciar a existência de uma perigosa conspiração. De acordo com essa interpretação, negros e brancos se reuniam e bebiam ilegalmente, protegiam seus bens e tramavam contra seus senhores na taberna de Hughson. Queriam dinheiro e liberdade, vingança contra certas pessoas poderosas (nem todas "brancas") e a destruição pelo fogo de determinadas áreas (não a cidade inteira). Os rebeldes tinham queixas e planos de reparação, mas nenhum objetivo revolucionário genuíno.[8]

Nesse capítulo afirma-se que uma conspiração revolucionária, de âmbito atlântico, desenvolveu-se em Nova York, embora não fosse o "complô papal" imaginado por Horsmanden, para quem um padre disfarçado orquestrara todo o episódio. Foi, mais exatamente, uma conspiração executada por um proletariado heterogêneo, para incitar uma insurreição urbana não muito diferente do levante chefiado em Nápoles pelo pescador Masaniello em 1647. Surgiu do trabalho da zona portuária, a cooperação organizada de muitos tipos de trabalhadores, cujas experiências atlânticas se transformaram nos tijolos da conspiração. Os rebeldes de 1741 combinaram as experiências do navio de águas profundas (hidrarquia), do regimento militar, da *plantation*, da quadrilha de zona portuária, da reunião religiosa secreta, da tribo étnica ou clã, para criar algo inédito e poderoso. Os acontecimentos de 1741, dessa maneira, só podem ser compreendidos se levarmos em conta as experiências atlânticas dos conspiradores, nas aldeias e feitorias de escravos da Costa do Ouro da África, das casas de lavradores da Irlanda, do posto militar espanhol avançado de Havana, das reuniões de rua do renascimento religioso, e dos quilombos das Montanhas Azuis da Jamaica e das *plantations* de cana-de-açúcar circundantes.

A ZONA PORTUÁRIA E A CONSPIRAÇÃO

Os acontecimentos de 1741 começaram nas docas da cidade. Como valiosos postos avançados do Império, Nova York e outros portos atlânticos punham soldados para proteger suas cidades e seus proprietários contra inimigos internos e



Mapa de Manhattan, com a taberna de Hughson e o forte George queimado nos detalhes. A Plan of the City and Environs of New York, *1742-4, David Grim. Coleção da Sociedade Histórica de Nova York.*

externos. Soldados como William Kane e Thomas Plumstead, ambos designados para forte George, treinavam, montavam guarda, vadiavam e resmungavam numa vida de turnos infindáveis governada pelo mais silencioso e mais comum inimigo do soldado: o tédio. Centros agitados do comércio transatlântico, os portos marítimos continham massas de trabalhadores que mourejavam no setor marítimo da economia, tripulando, construindo e reparando navios, fabricando velas, cordas e outros itens essenciais, e transportando mercadorias em barcos, em carroças e com a força de suas costas. Pessoas de origem africana, quase todas escravas, eram especialmente importantes para a zona portuária, representando cerca de 18% da população urbana e 30% de sua força de trabalho. Brash e Ben, por exemplo, trabalharam juntos no Hudson carregando madeira, enquanto Mink trabalhava em sua própria cordoaria. O patrão comerciante de Cuff mandava-o trabalhar nas docas com um menino branco para "prender um cata-vento numa tábua para sua chalupa". Os "negros e mulatos" espanhóis envolvidos na conspiração eram todos marujos, assim como os escravos Ben e London. Quack trabalhou com soldados numa nova bateria perto do forte George.[9]

Depois do trabalho esses soldados, marinheiros e escravos retiravam-se para seus bares, tabernas e casas "de bagunça" na zona portuária "para tomar aguardente, ponche e outras bebidas fortes", ficando geralmente "até duas ou três da manhã, [...] bebendo, cantando e jogando dados". Ali contavam histórias, às vezes exageradas, às vezes verdadeiras, entre elas as de um levante que abalara Nova York em 1712. Ali, também, praguejavam, farreavam, dançavam e provocavam constantes distúrbios públicos, depois dos quais com freqüência acordavam no porão da prefeitura, na cadeia. Soldados e marujos rebeldes tinham sido um problema para as autoridades de Nova York durante décadas, levando à aprovação de numerosas leis para conter e punir seus modos insubordinados.[10]

Os rebeldes de 1741 viajavam pelos embarcadouros para encontros secretos, reunindo-se na taberna de Hughson, em Comfort's on the Hudson e "na casa de um certo Saunders, nas docas". As docas e tabernas, como os navios, eram lugares onde ingleses, irlandeses, africanos, nativos americanos e gente das Antilhas podiam reunir-se e investigar seus interesses comuns. As autoridades não conseguiam impedir facilmente o fluxo de experiências subversivas, pois uma cidade portuária era difícil de policiar. Havia sempre "estranhos à espreita, pela cidade" — pessoas como Sambo, descrito como "um negro alto que vivia com John Dewit (um estranho)". Sempre havia "vadios e ociosos", e "gente obscura

sem meios visíveis de subsistência", pois o crescimento das cidades, e especialmente do seu setor marítimo, dependia de uma multidão de proletários desesperados mas necessariamente criativos, forçados a trabalhar por salários, a fim de manter o corpo e a alma em pé. Todos sabiam que uma combinação de pessoas como essa era não só mais provável numa cidade portuária, mas também mais perigosa do que o seria em qualquer outra parte para o poder concentrado e estabelecido de uma classe dominante cosmopolita.[11]

As tabernas da zona portuária eram o fulcro da economia portuária, lugares onde soldados, marujos, escravos, empregados contratados e aprendizes se encontravam para vender, ilegalmente, bens tomados e engordar seus magros, ou inexistentes, salários. Taberneiros às vezes encorajavam esse comércio espichando o crédito a tal ponto que as contas só poderiam ser acertadas depois que bens eram roubados e oferecidos como pagamento. Os governantes de Nova York aprovaram legislação para limitar o valor do crédito que taberneiros podiam estender a trabalhadores, especialmente soldados e marujos. Esses últimos tinham importância especial para o comércio ilegal, porque não apenas vendiam artigos roubados mas também os compravam, e desapareciam convenientemente quando seus navios zarpavam. Outros projetos de lei destinavam-se a interromper o fluxo de produtos roubados ("Roupas ou qualquer outro Artigo, Bens Móveis, Ferramentas ou Mercadorias"), prevendo restituição em dobro ou cadeia para os taberneiros infratores. O abrangente código de escravos de 1730, "Uma Lei para Prevenção e Punição mais Efetivas de Conspiração e Insurreição de Negros e Outros Escravos", também reconhecia o potencial subversivo da economia da zona portuária: seu primeiro artigo proibia qualquer "comércio ou Tráfico" com um escravo sem permissão do proprietário, "sob pena de confisco do triplo do Valor da coisa ou coisas envolvidas na transação". O vice-governador Clark notou — quase profeticamente — que as transações ilícitas estimulavam "um hábito de ociosidade, que pode às vezes ser destruidor para toda a Província, se não for evitado".[12]

Nenhuma das ameaças contra os taberneiros que negociavam com soldados, marujos ou escravos preocupava John Hughson. Sua casa era o lugar perfeito para "o conluio e a diversão de negros" e para a proteção de artigos roubados: lá dentro havia compartimentos secretos — na adega, nos diversos cômodos e debaixo das escadas — onde produtos disputados, passados por uma janela dos fundos no meio da noite, poderiam ser escondidos. Como explicou Bastian, "os negros traziam-lhe o que podiam roubar". Em troca, eles, como

aprendizes, empregados contratados, soldados e marujos, recebiam dinheiro, que deixavam em parte nas mãos do taberneiro, "para beber" a crédito. Outras pessoas que vendiam produtos roubados usavam a rede de contatos de Hughson. O escravo Will roubou uma colher de prata de sua patroa e levou-a para a mulher do soldado William Kane, que por sua vez a repassou para o marido dela, que a vendeu para o prateiro Peter Van Dyke e deu a Will "oito xelins em dinheiro". Outros conspiradores irlandeses também participavam da circulação ilegal de produtos. Daniel Fagan, Jerry Corker e John Coffin queriam que William Kane "roubasse casas com eles e fosse embora". Mas antes que eles "fossem embora", passariam na taberna de Hughson, como o fazia Edward Murphy quando precisava vender jóias roubadas.[13] De fato, tantos "bens roubados" passavam pela casa de Hughson, transformando-a "num mercado de grande destaque", que seus fregueses começaram a chamar o lugar, ironicamente, de Oswego, em referência à grande casa de comércio colonial onde os ingleses e iroqueses trocavam seus produtos na fronteira colonial. Como os iroqueses, os que se reuniam na taberna de Hughson tinham interesse especial por armas, pólvora e munição, que armazenaram durante o inverno de 1740-1.[14]

Dois dos mais ousados e notórios membros da economia portuária — e parte da "guarda negra" de Hughson — eram John Gwin e Prince, que trabalhavam nas docas, nos embarcadouros e nos armazéns, pegando cargas grandes e pequenas: cinqüenta barris de manteiga, dólares espanhóis, cera virgem, uma camisa, meias, um casaco, e qualquer coisa que aparecesse. De acordo com Horsmanden, esses dois "malvados foram detectados em alguns roubos, e castigados publicamente no pelourinho". As autoridades lanharam suas costas por roubo de gim, uma contribuição holandesa para a civilização e a bebida do desespero mortal para os pobres de Londres daquela época. Carregados numa carroça "numa apropriada procissão pela Cidade", eles receberam "em cada Esquina [...] cinco Chicotadas com couro de vaca em suas costas negras nuas", enquanto espectadores arremessavam sobre eles "Bolas de neve e Excremento". Gwin e Prince receberam a momentânea derrota com calma e bom humor: em honra desse acontecimento fundaram o "Geneva Club" e proclamaram-se seus líderes. Continuaram a aparecer na taberna de Hughson com butins, nos bolsos, nas costas, ou "amarrados numa grande toalha de mesa". Quando veio o complô, Gwin e Prince eram "dois dos principais chefes de grupo entre os negros". Daniel Horsmanden deixou isso claro chamando os trabalhadores do porto de "irmãos

criminosos" cujos roubos eram os "ingredientes reais da conspiração". Essas operações na zona portuária produziram liderança, conexões e solidariedade, essenciais para o projeto conspiratório.[15]

À medida que crescia o número de conspiradores compromissados, as mais antigas e menores quadrilhas da economia portuária evoluíram para formas de organização social quase militar, adaptada aos objetivos insurrecionais. Uma quadrilha chamada Fly Boys reunia-se na taberna de John Romme, enquanto os Long Bridge Boys se encontravam na taberna de Hughson. Cada grupo tinha seu chefe dos chefes e abaixo dele diversos capitães, cada qual encarregado de uma companhia. Gwin era o chefe da companhia Long Bridge; seu equivalente nos Fly Boys era o experiente soldado Juan, de fala espanhola. Ambos aparentemente se reportavam a Hughson. Outros capitães eram Ben, "chefe de grupo ou capitão" e "comandante de pelo menos cem", e Jack, chamado de "capitão chefe". Curaçao Dick, York e Bastian compunham os nomes citados (ou autodesignados) no testemunho como capitães, muito embora o grupo talvez incluísse também Cuffee e Prince. Todos se mantinham em estreito e permanente contato com Hughson. Dundee, Cook, London e Cuffee de Gomez eram oficiais menos graduados. Cada companhia tinha seu próprio baterista, como o velho Tom, e seu violinista, como Braveboy, que, Albany insistiu no recrutamento, era necessário precisamente "por ser violinista". Talvez ele fosse como Louis Delgree, o martinicano que chefiou uma revolta de escravos na ilha de Guadalupe e foi visto pela última vez sentado numa boca de canhão no forte Marouba, da ilha, tocando loucamente seu violino em meio à fumaça e ao assobio das balas para inspirar os companheiros contra os franceses.[16]

ÁFRICA OCIDENTAL

As culturas e memórias da África Ocidental figuram no centro do plano da insurreição de 1741. Vários e distintos grupos de africanos tomaram parte, e sem dúvida John Hughson, entre outros, tinha consciência de sua variedade e importância. Fundamental para o plano de organização da revolta foi uma panelinha de "cabeças", cada um deles, como chefe de uma comunidade específica de africanos em Nova York, responsável por recrutamento, disciplina e solidariedade. Hughson instruiu cuidadosamente os homens mais confiáveis (só havia

homens): não deveriam "revelar a conspiração para ninguém que não fosse de seu próprio país", pois, como observaria Daniel Horsmanden, "eles são trazidos de diferentes partes da África, e em tese deveriam conhecer melhor o temperamento e a disposição de cada um dos outros".[17] Agiam de acordo com o plano. Ao fazer sua propaganda da insurreição, Cato perguntou a Bridgewater: "Compatriotas, vocês vão ajudar?". Um escravo chamado Ben usava a mesma proposta, dizendo a Jack: "Compatriota, tenho boas notícias". A notícia era que os espanhóis planejavam invadir a cidade, que apoiaria o levante internamente. Cato e Bridgewater apelaram para grupos étnicos como os Papa, da Costa dos Escravos perto de Whydah; os Igbo, da área do rio Níger; e os Malagasay, de Madagáscar, que constituíam as células revolucionárias do movimento de Nova York.[18]

A célula principal era formada por africanos da Costa do Ouro da África Ocidental, o povo de fala akan conhecido pelo nome do forte de tráfico de escravos de onde eram embarcados: Coromantee (ou, em Fante, Kromantse). Muitos "coromantees" tinham sido *okofokum*, soldados comuns treinados em armas de fogo e combate corpo-a-corpo, num dos exércitos de massa dos Estados militarizados e expansionistas da África Ocidental (Akwamu, Denkyira, Asante, Fante), antes de serem capturados e postos em navios para a América. César de Peck foi identificado como "coromantee", assim também uma mulher idosa de propriedade de Gerardus Comfort. Além disso, cinco dos treze escravos que seriam queimados na fogueira tinham nomes diurnos em akan (Quack [Kwaku em Akan], Quash [Kwasi] e dois chamados Cuffee [Kofi]) ou eram sabidamente coromantees (Gwin), sugerindo forte participação da Costa do Ouro no comando do complô. Outro ainda, Quamino (Kwamena), foi enforcado, enquanto mais três foram extraditados. Na esteira da fracassada conspiração, um escravo chamado Warwick "cortou a [própria] garganta", provavelmente no estilo e tradição do guerreiro asante derrotado. Doutor Harry, quase certamente obeah (pajé akan dotado de profundos conhecimentos e poderes naturais e espirituais) com origens na Costa do Ouro, tinha produzido veneno — "do mesmo tipo que viu na Guiné" — para os conspiradores beberem em caso de fracasso.[19]

O papel dos coromantees, e mais amplamente da África, foi mais óbvio na administração de juramentos de guerra, que Hughson sagazmente "adaptou a seus próprios fregueses". O soldado irlandês William Kane testemunhou que havia um "juramento negro" específico, mas devia haver, como acreditava Horsmanden, diversos juramentos diferentes. O mais freqüente era "jurar pelo raio e

pelo trovão", juramento "terrível" comumente usado por africanos. Muitos escravos comprometeram-se com esse juramento a apoiar a revolta e nunca revelar o segredo de todos. Juramentos militares invocando os poderes primários do trovão e do raio eram utilizados na Costa do Ouro da África em meados do século XVIII, sugerindo ao mesmo tempo a origem e a eficácia da prática. Nanny, a legendária chefe dos quilombolas de Windward nos anos 1730, administrava juramentos semelhantes, como os rebeldes de Antígua e de outras partes. Horsmanden percebeu que a "obrigação daquele juramento infernal" bloqueou a investigação em Nova York, mas jamais compreendeu que a fonte original de sua dificuldade estava do outro lado do Atlântico, na Costa do Ouro da África.[20]

Esses juramentos, como as tradições africanas de resistência, não eram novidade em Nova York, pois tinham sido usados pela geração anterior, em 1712, numa das mais sangrentas revoltas que já atingiram o continente norte-americano, quando uma coalizão de escravos de origens coromantee e papa ateou fogo a um prédio e matou brancos que tentaram debelar as chamas. Depois disso, dezenove escravos foram executados — queimados, enforcados, privados de alimento, executados na roda —, mas não esquecidos.[21] Horsmanden conhecia a história desde o começo, como o promotor William Smith, que ajudara a enviar os rebeldes para suas "brutais e sangüinárias" execuções.[22] Agora, em 1741, John Romme, como seria testemunhado no tribunal, encorajou os conspiradores "a fazerem todos um pequeno fogo; incendiar as casas dos que têm mais dinheiro e matá-los a todos, como os negros fizeram, anteriormente, com seus senhores e senhoras". Hughson, que crescera nos arredores de Nova York, "propôs que se queimasse o forte antes de qualquer coisa; porque num levante anterior os brancos tinham corrido para o forte". O testemunho de um escravo chamado Sawney, com apenas dezesseis anos na época do segundo levante, mostrou que ele ouvira as histórias de 1712, talvez da boca de gente como "o velho" Cook ou "a velha coromantee de Comfort".[23]

OS IRLANDESES

Outra célula do movimento insurrecional em Nova York era a irlandesa. Esses conjuradores, como os congêneres africanos, demonstravam um gosto

por sociedades secretas e por conspirações; também eles chamavam-se reciprocamente de compatriotas. Ao todo, talvez trinta a 35 homens e mulheres irlandeses tenham participado da conspiração, embora apenas onze fossem registrados pelo nome. Uma pessoa testemunhou que dezessete soldados tinham comparecido à reunião na taberna de Hughson; mais comumente um grupo sempre cambiável de nove ou dez aparecia. Quase todos os irlandeses eram soldados — "irmãos soldados", como diziam entre si — estacionados em Forte George. Queriam vingar-se dos ingleses protestantes, manifestando um desejo "de incendiar a igreja anglicana". Ódio ao Exército era outra motivação: Jerry Corker declarou: "Por Deus, tenho vontade de tocar fogo no forte". William Kane, cujo envolvimento começou quando ele disse a seus colegas conspiradores que "os ajudaria com o que estivesse ao seu alcance" e terminou em 1742, quando foi embarcado para o Caribe, como castigo, queria incendiar o forte para que os soldados "ganhassem a liberdade". A cumplicidade de Corker e Kane mostra que os conspiradores estavam na vizinhança do poder: ambos tinham servido como "sentinelas à porta do governador" dentro do Forte George.[24]

Embora pouco se saiba sobre a vida individual dos irlandeses que tomaram parte na conspiração, é possível traçar em linhas gerais a experiência histórica que pôs os irlandeses em atividade no Atlântico nos anos que antecederam 1741. Uma época de estagnação na indústria do linho, a opressão intensificada por proprietários e sacerdotes anglicanos, e especialmente a fome de 1728-9 criaram novas ondas de vagabundagem e migração irlandesas. Outra fome, em 1740-1, chamada em gaélico de "*bliadhain an air*" ("o ano do morticínio"), mandou dezenas de milhares para a sepultura e outro tanto para os oceanos em busca de subsistência. Esses vagabundos eram chamados de "gentalha de São Patrício".[25] As migrações tradicionais da canalha transferiram-se para órbitas mais amplas, atlânticas. Para muitos desses migrantes o movimento conduziu a uma experiência militar — no Exército da Grã-Bretanha, da França ou da Espanha —, o que por sua vez levou a um novo posicionamento na periferia do Império como soldados ou trabalhadores militares. Outros foram parar nos portos irlandeses, aderiram à pesca do bacalhau e velejaram para a Terra Nova, onde muitos se endividavam e de onde viajavam, como empregados contratados ou trabalhadores marítimos, para as cidades portuárias da América do Norte.[26] Uma variante desse processo parece ter sido a experiência da "beldade irlandesa da Terra Nova", Peg Kerry.

Outros ainda entravam em conflito com a lei e acabavam nas Américas, como passageiros de Sua Majestade durante sete ou catorze anos, depois de serem condenados como criminosos a cumprir longas penas de trabalho punitivo. Crime e rebelião estavam inextricavelmente entrelaçados na vida desses homens e mulheres irlandeses, assim como na de milhares de outros na Grã-Bretanha, empurrados para o lado errado das leis, que mudavam rapidamente para proteger novas definições de propriedade. Criminosos irlandeses transportados para a Geórgia eram denunciados como "uma Porção de coitados endurecidos, abandonados e perfeitamente versados em toda sorte de Crime, e que tinham sido extraditados de seu país por Cometerem Crimes, razão pela qual foram julgados perigosos demais para terem permissão de continuar ali". Alguns dos extraditados eram desordeiros que tinham invectivado contra condições intoleráveis; uma vez chegados à América, roubavam propriedades de seus senhores e preparavam "Planos traiçoeiros contra a Colônia".[27]

Os irlandeses na América tinham uma história de traição aos ingleses, que por sua vez tinham uma história, na Irlanda, de brutal subjugação dos irlandeses. Em diversas ocasiões no século XVII (em 1655, 1666 e 1689), trabalhadores contratados irlandeses ajudaram a Espanha ou a França em ataques contra as colônias inglesas caribenhas de São Cristóvão, Montserrat e Nevis. As autoridades coloniais britânicas lembravam-se muito bem dessas traições, no século XVIII, sobretudo quando novas calamidades na Irlanda enviaram outras levas de emigrantes para o litoral americano. O governador Robert Hunter da Jamaica considerava os irlandeses "uma gente preguiçosa e imprestável, que custa barato e serve para suprir carências" (ou seja, para expandir a minoria branca da população). Em sua ilha, no começo da década de 1730, havia um número alto, talvez excessivo, de trabalhadores contratados e soldados irlandeses: "Muitos deles, levando em conta sua religião, podem acabar prestando-nos um desserviço, mais do que um serviço, em caso de ruptura com a França ou a Espanha". Hunter só podia concluir, preocupado: "O coração deles não está conosco". Esses temores dominavam as contrapartes, de Hudson em Nova York, particularmente quando teve início a guerra com a Espanha, em 1739, e uma guerra com a França ameaçava começar simultaneamente.[28]

Membros de uma terceira cela dentro do complô revolucionário sussurravam em espanhol. As principais figuras eram marujos hispano-americanos, "negros e mulatos", capturados num valioso navio pelo capitão John Lush no começo da primavera de 1740, levados das Antilhas para Nova York, condenados com o resto do navio pelo Tribunal do Almirantado e imediatamente vendidos como escravos. Um comerciante disse em seu testemunho ter ouvido, em Havana, que um dos marinheiros vinha de uma família de escravos em Cartagena. Os próprios marinheiros diziam-se "súditos livres do Rei da Espanha", exigindo por isso o tratamento dispensado a prisioneiros de guerra. Conhecidos entre os conspiradores como "o Povo de Cuba", provavelmente tinham vindo de Havana, o maior porto das Antilhas espanholas e centro de pirataria e defesa militar, com uma população negra livre. Tendo sido "homens livres em seu país", eles se sentiam vítimas de uma grande injustiça em Nova York. "Começaram a resmungar porque eram explorados, porque eram vendidos como escravos."[29]

A raiva dos soldados esquentava muitas conversas. Como era de esperar, o capitão Lush, que auferira grandes lucros com a venda dessas presas, era alvo de ira especial. Os marinheiros insistiam em que "se o capitão não os mandasse para seu país eles iriam destruir a cidade; e a primeira casa a que poriam fogo seria a do capitão, pois não se importavam com o que faziam". Indicando a casa de Lush, diziam: "*F—a-se esse filho da p—a, eles iriam mandá-lo para o diabo*", sem dúvida transformando-lhe a casa num inferno de chamas. Ameaçaram até amarrá-lo "a uma viga e assá-lo como um pedaço de carne".[30]

Mas os marujos espanhóis podiam contribuir com algo mais do que raiva no projeto de tomada da cidade, pois eram versados e instruídos em assuntos de guerra. O alto e "muito ousado" Antonio de São Benedito não fazia segredo de sua destreza. Alardeava que, quando viesse o levante, "enquanto os negros de York matassem um, os espanhóis poderiam matar vinte". A reputação de combatentes experimentados que tinham os marinheiros circulava pela zona portuária. John Hughson disse a York que "os espanhóis lutavam melhor que os negros de York"; reconheceu sua experiência militar fazendo de Augustine oficial e de Juan capitão dos Fly Boys, uma das mais altas posições do comando rebelde. Ben, membro da panelinha da conspiração, considerava boa notícia o

fato de que os "negros espanhóis" estavam dispostos a ajudar no levante quando "as guerras viessem". Disse ele a seu cético compatriota Jack que "esses espanhóis sabem mais do que os negros de York, e poderiam ajudar mais do que eles a tomar [a cidade], porque estão mais acostumados à guerra; mas a primeira coisa que precisam fazer é tocar fogo na casa [ou seja, nas casas]".[31]

Aqui também os marujos espanhóis tinham algo a oferecer, em particular o conhecimento das substâncias incendiárias chamadas bolas de fogo, de havia muito usadas em saques, pilhagens e incêndios de cidades nas guerras do Caribe. Numa das reuniões na taberna de Hughson, um marujo espanhol não identificado "girou uma coisa preta nas mãos, quebrou-a e deu-a aos outros, para ser jogada nas casas, para botar fogo nas telhas em vários lugares". Antonio e Juan tinham experiência especial no "troço para incendiar casas, a ser jogado contra a casa". Quando na segunda-feira, 6 de abril, dois incêndios irromperam simultaneamente em cada lado da casa do capitão Sarly, ouviram-se gritos: "Os negros espanhóis; os negros espanhóis, peguem os negros espanhóis". A experiência de Juan, seu motivo de vingança e sua postura insolente ao ser acusado despertaram suspeitas que o levaram à forca.[32]

Os marujos afro-hispânicos também contribuíram para o complô com um exemplo de liberdade baseado na própria experiência marítima e um meio de obtê-la, coordenando um levante interno com um ataque externo pelas forças espanholas. As autoridades de Nova York não podiam, é claro, compreender que notícias dos planos militares espanhóis no Novo Mundo circulassem entre marinheiros e trabalhadores portuários. Mas sentindo que havia ligações reais entre a Conspiração de Nova York e a América Espanhola, elas se apoderaram de uma carta escrita pelo general James Oblethorpe, da Geórgia, em 1741, sobre um "complô papal" em que emissários secretos — padres disfarçados de médicos, professores de dança e coisas do gênero — incitavam revoltas "para queimar todos os armazéns e cidades consideráveis na América do Norte inglesa, e com isso impedir a subsistência da grande expedição e da frota nas Antilhas". Embora o próprio Oglethorpe "não pudesse dar crédito a esses avisos", muitos nova-iorquinos deram. O verdadeiro crédito é, em vez disso, dos marujos hispânicos, navios humanos que transportavam informação e experiência de um porto do Atlântico para outro.[33]

Outra dimensão atlântica da conspiração de 1741 foi a religiosa, pois ela ocorreu durante o Grande Despertar. Começando na década de 1730, os dois lados do Atlântico testemunharam uma explosão de entusiasmo religioso, na qual pregadores itinerantes iam de um lugar para outro dando testemunho de suas experiências religiosas e encorajando trabalhadores, onde quer que estivessem, a se tornarem, como disse Gary B. Nash, "instrumentos de sua própria salvação". George Whitefield, um pregador de baixa estatura, estrábico, de voz possante e intenso carisma, andava acima e abaixo, pela costa leste das colônias em 1739, proferindo uma seqüência de exaltados sermões, perante milhares de negros e brancos (de 5 mil a 7 mil só em Nova York), que se reuniam para ouvi-lo.[34] Os pregadores itinerantes mais radicais pregavam um igualitarismo espiritual baseado no preceito bíblico segundo o qual "Deus não é respeitador de pessoas", e por isso eram odiados por membros das classes altas das colônias. James Davenport, por exemplo, foi acusado pelo conservador Charles Chauncey, de Boston, de traduzir em ação o comunismo dos Atos dos Apóstolos, tentando destruir a propriedade privada e tornar "todas as coisas comuns, mulheres e bens". Enquanto os evangélicos pregavam a reabilitação pela fé, em contraste com a idéia mais tradicional de reabilitação pelas obras, o fantasma do antinomianismo radical adejava em torno de sua mensagem, assombrando os adversários conservadores. Alguns temiam que os *Levellers*, os *ranters* e os homens da Quinta Monarquia da Revolução Inglesa do século XVII tivessem reaparecido um século depois, e nisso não estavam inteiramente errados. O médico Alexander Hamilton temia que esses "fanáticos da Nova Luz" esvaziassem a religião de seus poderes ritualísticos de mistificação, soltando "a variável, a besta de muitas cabeças", de sua jaula cuidadosamente construída.[35]

Apesar de o promotor William Smith chamar os escravos conspiradores de Nova York de "negros pagãos", está claro que o cristianismo, em grande parte resultado do Grande Despertar, afetara muitos deles. John Hughson usou a Bíblia para administrar juramentos de compromisso a escravos rebeldes. Bastian testemunhou no tribunal que ele e muitos outros escravos "tinham jurado sobre a Bíblia". Cato concordou, afirmando que Hughson os levou, a ele e Albany, ao andar de cima da taberna e "os fez jurar sobre a Bíblia" e depois "bei-

jaram o livro". Capturado, Cato aparecia no tribunal segurando sua Bíblia "contra o peito"; "ele disse que [a] lia na cadeia sempre que possível". Outro escravo, Othello, queria garantias de que sua participação na revolta "não o impedisse de ir para o céu". Outros, negros e brancos, receavam que, por violar o juramento sagrado, tivessem "prejudicado suas almas". Escravos de Nova York tinham vivido tempo suficiente em colônias de língua inglesa para compreender e assimilar a mensagem cristã dos partidários do Despertar, e até mesmo atribuir-lhe significado revolucionário. Como explicou um missionário anglicano, "os *Negros* têm essa noção de que, quando batizados, se livram imediatamente de seus senhores".[36]

Whitefield tornou a questão da escravatura vital para o Grande Despertar quando, em 1740, escreveu e publicou uma carta aos "Habitantes de Maryland, Virgínia, Carolina do Norte e Carolina do Sul", comentando as rebeliões de escravos que tinham recentemente convulsionado a Virgínia e a Carolina do Sul e manifestando surpresa por não ter havido um maior número delas. Considerava as rebeliões passadas, presentes e futuras um "julgamento", um "castigo" de Deus. Citava a história bíblica de "Saul e sua casa sangüinária", submetidos à fome por terem escravizado os gibeonitas, "os rachadores de lenha e os tiradores de água". Deus vingara os pobres escravos nos dias de Davi e voltaria a fazê-lo. Whitefield ordenou gravemente: "Chorai e gemei agora, ó homens ricos, pelas misérias que recairão sobre vós!". Mas também ofereceu aos patrões pecaminosos uma nova saída da Babilônia, que construíram, por intermédio de um cristianismo que tomasse conta das almas de senhores e escravos. Os senhores cessariam suas brutalidades e evitariam o terrível julgamento nas mãos dos "filhos da violência". Os escravos deixariam de ser rebeldes e se tornariam, naturalmente, melhores servidores. Ambos teriam consciência de suas "obrigações relativas" para com o Senhor e uns para com os outros.[37]

Tais palavras eram mais do que os senhores de escravos estavam dispostos a ouvir. O reverendo Alexander Garden, que ministrava para os donos de escravos de Charleston, na Carolina do Sul, reagiu acusando Whitefield de "entusiasmo e orgulho" e comparando-o com "os *oliverianos, ranters, quacres, profetas franceses*". Esse antinomianismo, disse Garden, levou Whitefield a incitar a insurreição entre os escravos. Outros, como William Smith, escrevendo do Caribe, concordaram: "Em vez de ensinar [aos escravos] os *Princípios do Cristianismo*", entusiastas como Whitefield "enchiam-lhes a cabeça de *beatices*,

transes, sonhos, visões e *revelações*, e algo ainda *pior*, que a Providência me proíbe de dizer".[38]

Esse "algo ainda pior" ergueu sua cabeça de hidra em Nova York em 1741, e a venenosa influência de Whitefield foi devidamente registrada. John Ury, sacerdote que seria enforcado em 1742 por envolvimento na conspiração, acreditava que "foi por causa do encorajamento que os negros receberam do Senhor Whitefield [que] tivemos todos esses distúrbios". Particularmente perniciosas, achava ele, eram as opiniões de Whitefield sobre a graça de Deus, questão teológica que estava no centro da heresia antinomiana, cuja adoção permitia que santos, autodefinidos e geralmente pobres, tomassem a lei nas próprias mãos. Levando em conta a conspiração de 1741, Horsmanden também denunciaria as "Noções Entusiásticas" e os "Novos e Extravagantes Princípios" de Whitefield e outros "Suspeitos Pregadores Errantes".[39]

Um missionário anglicano em Nova York foi mais além em suas denúncias. Alegou que Whitefield era diretamente responsável pelo levante, pois em Nova York, como em outros lugares, ele unificara e encorajara os escravos, ao mesmo tempo que dividia e desencorajava os senhores. Sua "principal alocução foi exclusivamente destinada aos *negros*": tinha proposto a construção de escolas para escravos, o que levaria muitos a "fugir de seus senhores na esperança de serem aqui mantidos, e de terem sua liberdade". O resultado seria o batismo e, da perspectiva dos escravos, a liberdade que vem com ele. Whitefield também inspirou "rixas e animosidades" por onde passava. Sabia que "um reino dividido contra si próprio não pode resistir, e é conduzido à desolação". Whitefield, dessa maneira, "fez surgir nos negros uma implacável disposição de ânimo contra seus Senhores". Em Nova York e noutras partes, "todos os donos de *plantation* são obrigados a ficar duplamente em guarda, e não têm certeza, quando vão para a cama, se não terão a garganta cortada antes do amanhecer; e isso pode ser a ruína de diversas colônias".[40]

UM CICLO CARIBENHO DE REBELIÃO

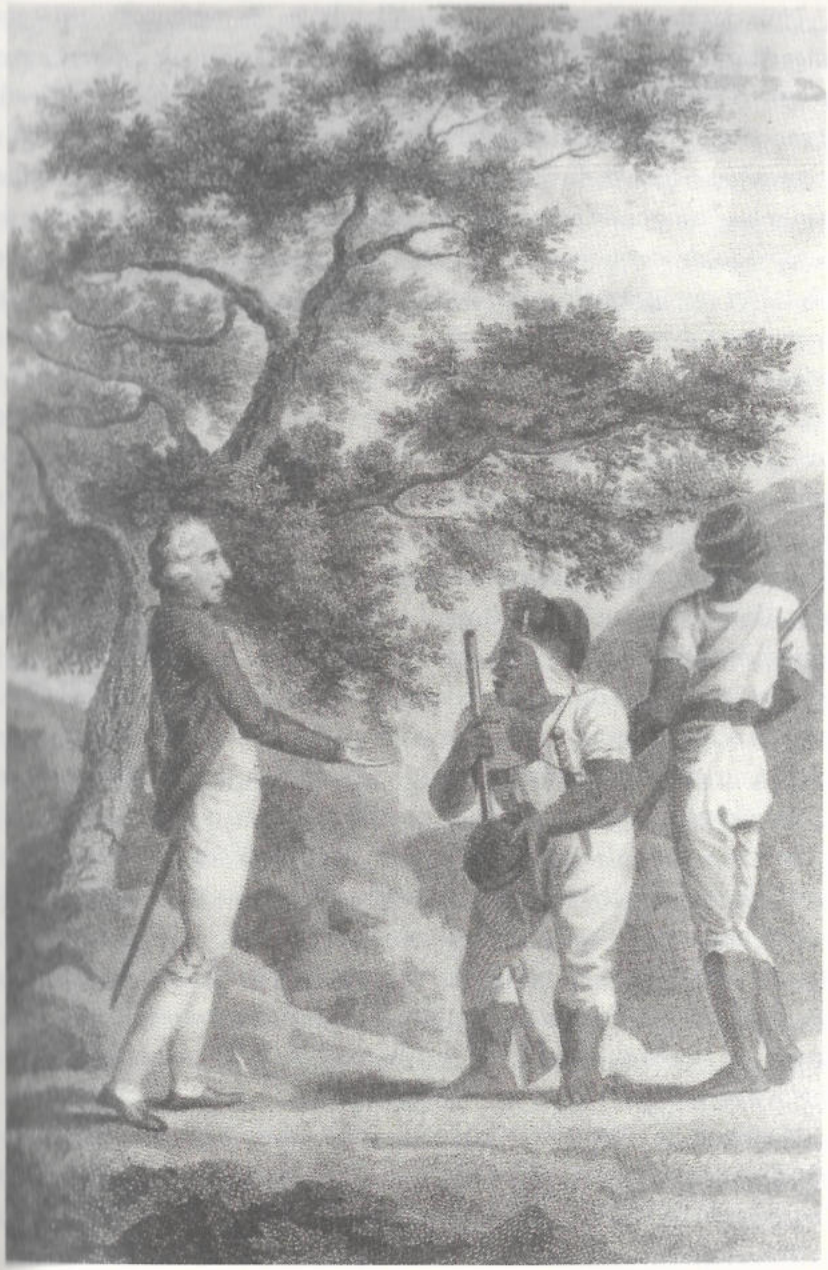
A ruína de diversas colônias pela insurreição parecia uma possibilidade real nas décadas de 1730 e 1740. Durante esses anos um vendaval de complôs, revoltas e guerras alastrou-se pelas sociedades coloniais atlânticas como um furacão. Não respeitador de fronteiras nacionais ou imperiais, o ciclo de rebeliões fustigou territórios britânicos, franceses, espanhóis, holandeses e dinamarqueses, estendendo-se dos extremos setentrionais da América do Sul, pelas Antilhas, até as colônias sulistas e depois às cidades portuárias da América do Norte. A maioria desses eventos deu-se em regiões de *plantation* e foi chefiada por afro-americanos, mas outras áreas (como Nova York), e outros atores (como os irlandeses), também participaram. A magnitude da sublevação era, em termos comparativos, extraordinária, compreendendo mais de oitenta casos separados de conspiração, revolta, motim e incêndios criminosos — número provavelmente seis ou sete vezes maior do que o de eventos similares ocorridos nos doze anos anteriores a 1730 ou nos doze posteriores a 1742. Foi dentro desse ciclo de rebeliões que a atuação dos escravos africanos, dos soldados irlandeses, dos marinheiros hispânicos em Nova York em 1741 adquiriu seu significado maior e mais subversivo.

Estudiosos têm investigado os atos de resistência que constituíram o ciclo de rebeliões, mas quase sempre como eventos isolados; raramente os analisam em relação uns com os outros, como algo que tenha ao mesmo tempo coerência e uma força causal coletiva. Mas é claro que tanto os rebeldes como as autoridades coloniais das décadas de 1730 e 1740 tinham aguda consciência dessa profunda, produtiva onda de luta, ainda que seus cronistas modernos não a tenham tido. O governador Mathews das Ilhas de Sotavento em 1737 escreveu sobre o ciclo como se falasse de uma doença: "O contágio da rebelião está mais espalhado entre essas ilhas do que suponho que se tenha descoberto". O governador Edward Trelawny da Jamaica, testemunha direta dos numerosos levantes que culminaram na Guerra dos Quilombos, viu claros significados políticos nas rebeliões, que para ele exprimiam um "Perigoso Espírito de Liberdade". Daniel Horsmanden fez repetidas referências a outros complôs e revoltas em seu relato dos tumultos de Nova York. Os rebeldes de Nova York, da mesma forma, sabiam o que acontecia na "área quente", como disse um homem. Em anos recentes, aquela região tinha sido quente em mais de um sentido.[41]

Durante a década de 1730 e no começo da de 1740, o "Espírito de Liberdade" explodira repetidas vezes, em quase todas as sociedades escravocratas das Américas, especialmente onde havia concentração de escravos coromantees. Grandes conspirações desenvolveram-se na Virgínia, Carolina do Sul, Bermudas e Louisiana (Nova Orleãs) só no ano de 1730. Da última participou um

homem chamado Samba, que já encabeçara uma revolta fracassada contra um forte francês de tráfico de escravos na costa da África *e* um motim a bordo de um navio negreiro, antes de as autoridades de Nova Orleãs fraturarem seu corpo na roda. Os escravos de Nova Orleãs não se deixaram intimidar pelo terror, entretanto, pois se rebelaram outra vez em 1732. O ano seguinte testemunhou rebeliões na Carolina do Sul, na Jamaica, em St. John (Ilhas Virgens dinamarquesas) e na Guiana Holandesa. Em 1734 houve complôs e combates nas ilhas Bahamas, em St. Kitts, outra vez na Carolina do Sul, e em Nova Jersey, as duas últimas inspiradas pelo levante de St. John. Em 1735-6, uma vasta conspiração de escravos foi descoberta em Antígua, e outras rebeliões logo se seguiram nas ilhas menores de São Bartolomeu, São Martin, Anguila e Guadalupe. Em 1737 e novamente em 1738, Charleston enfrentou novas sublevações. No entretempo, na primavera de 1738, "escravos escaparam de uma cadeia no condado de Prince George, Maryland, juntaram-se a um grupo de negros num lugar distante e lançaram uma guerra de guerrilhas em pequena escala". No ano seguinte, um considerável número de escravos planejou invadir um depósito de armas e munição em Anápolis, Maryland, para "destruir Súditos de Sua Majestade dentro dessa Província, e tomar posse de todo o país". Tendo fracassado, planejaram "estabelecer-se no Mato". Mais tarde, em 1739, a Rebelião de Stono convulsionou a Carolina do Sul. Ali os escravos incendiaram casas enquanto rumavam para a Flórida espanhola lutando pela liberdade. Outra rebelião, ainda, explodiu em Charleston em junho de 1740, envolvendo de 150 a duzentos escravos, dos quais cinqüenta foram enforcados pela audácia.[42]

Intensificando esses eventos — e segurando no alto um farol de possibilidades —, a Guerra dos Quilombos da Jamaica durou uma década. A partir do fim dos anos 1720, escravos que fugiram para o interior da Jamaica em número cada vez maior voltaram às *plantations*, em ataques noturnos, apossando-se de gado, ferramentas e às vezes de outros escravos, que levavam para suas inacessíveis comunidades quilombolas isoladas nas montanhas. Nos dez anos seguintes, os quilombolas provocaram grave crise no sistema de *plantation*, especialmente nas regiões do norte e do nordeste da ilha, onde repetidamente obrigavam pequenos, periféricos donos de *plantation* a abandonar suas propriedades e vender seus escravos, alguns para Nova York. Charles Leslie escreveu em 1739 que os quilombolas tinham "crescido tanto e a tal ponto que fizeram a ilha estremecer". Outros concordavam: a Jamaica estava em "situação periclitante".[43]



Chefe quilombola Cudjo assina tratado com autoridades inglesas, 1739; R. C. Dallas, The History of Maroons, from their Origin to the Establishment of their Chief Tribe at Sierra Leone *(1803), vol. I.*

Uma das razões que tornavam os quilombolas tão perigosos para os governantes da valiosa possessão colonial da Inglaterra era o fato de estarem em contato com o governador da Espanha, por intermédio de Cuba, acessível, afinal, por canoa a partir da costa setentrional da Jamaica. Havia não só rumores mas testemunhas oculares de que quilombolas tinham contatado as autoridades espanholas, "propondo entregar a ilha [da Jamaica] à Espanha, quando a tivessem tomado, desde que os espanhóis lhes garantissem a liberdade".[44] Os quilombolas talvez se julgassem capazes de tomar a ilha sozinhos, mas também sabiam que um ataque externo da Espanha, somado a seu próprio levante interno, representava uma combinação inegavelmente poderosa. Isso, com certeza, não escapava às autoridades da Jamaica. De fato, em 1739 e 1740, elas fizeram as pazes, primeiro com os quilombolas de Leeward, liderados com firmeza por Cudjo, e depois com os de Windward, dando a ambos os grupos terra e autonomia em troca da promessa de devolver todos os escravos que viessem a fugir a partir de então, e, talvez mais importante ainda, de lutar contra invasores estrangeiros. Com seu maior inimigo interno neutralizado, a Grã-Bretanha declarou guerra à Espanha três meses depois.[45]

Luta igualmente duradoura ocorria no fundo das florestas úmidas do Suriname, onde quilombolas combatiam colonos holandeses que, segundo o governador Mauricius, esforçavam-se para destruir a resistência da hidra. Uma maré de rebeliões nas colônias holandesas manifestou-se no que, na década de 1740, foi chamado por outra autoridade de intolerável "insolência dos morenos e negros, libertos e escravos", e nas reuniões subversivas de soldados, marujos e escravos nas tabernas das zonas portuárias para fumar, beber, jogar, negociar e tramar sabe-se lá que temíveis aventuras coletivas. De fato, as autoridades holandesas queixavam-se dessa explosiva combinação de trabalhadores na primavera de 1741, justamente quando o mesmo tipo de gente causava problemas em Nova York.[46]

As fomes de 1728-9 e 1740-1, e suas respectivas diásporas, acrescentaram uma dimensão irlandesa ao ciclo de rebeliões. De importância especial foi a "Conspiração da Fita Vermelha", que ocorreu em Savannah, Geórgia, em março de 1736 e prenunciou os acontecimentos de cinco anos depois em Nova York. Um grupo de quarenta a cinqüenta criminosos irlandeses extraditados reuniu-se numa taberna, onde negociavam objetos roubados, e prepararam "maquinações e planos traiçoeiros contra a Colônia", enquanto as elites temiam "a instigação de

espanhóis e franceses". Acabaram planejando incendiar a cidade, matar os homens brancos, poupar suas mulheres e juntar-se, em seguida, a um bando de índios nômades com quem fugiriam, talvez para se reunirem com Gottlieb, alemão, cherokee e cristão que construía uma "Cidade de Refúgio", uma sociedade comunista para escravos africanos e trabalhadores contratados europeus em fuga, assim como para nativos americanos. Os rebeldes de Savannah usariam como identificação uma "faixa Vermelha no Pulso Direito". O plano fracassou, mas ainda assim lançou a jovem colônia numa "grande confusão". Tais eventos não eram incomuns, como notou Kerby A. Miller: "Em numerosas ocasiões, no fim do século XVII e começo do século XVIII, autoridades coloniais da Terra Nova, da Nova Escócia, de Nova York e das Antilhas temiam que 'papistas' irlandeses planejassem insurreições com escravos negros e inimigos estrangeiros".[47]

O incêndio criminoso era instrumento comum de destruição no ciclo de rebeliões, e não só por ser o fogo a arma mais acessível dos destituídos, especialmente dos que com ele trabalhavam em sua vida diária.[48] Na ilha dinamarquesa de St. John, em 1733, escravos entraram no forte Christiansvaern, mataram soldados e acenderam fogueiras para anunciar um levante geral. Em Somerset, Nova Jersey, em 1734, escravos conspiraram para matar os senhores, incendiar casas e celeiros, selar cavalos e fugir "rumo aos índios, na Região Francesa". Na Conspiração da Fita Vermelha, como assinalamos, trabalhadores irlandeses planejaram incendiar Savannah e fugir para a liberdade. Informou-se em outubro de 1738 que um grupo de nativos americanos, alguns deles baleeiros, tinham tramado em Nantucket "tocar Fogo nas Casas dos Moradores Ingleses de noite, e depois cair sobre eles Armados, e matar o maior número possível".[49] Os escravos que encabeçaram a Rebelião de Stono na Carolina do Sul em 1739 incendiaram casas em seu avanço sobre St. Augustinee, em busca da liberdade entre os espanhóis. De forma mais ameaçadora ainda, um incêndio suspeito arrasou Charleston em 18 de novembro de 1740, destruindo mais de trezentos prédios e causando um prejuízo de centenas de milhares de libras. As chamas continuaram perseguindo, ao longo de 1741, os portos e cidades de Nova York, Boston, Charleston e Hackensack, Nova Jersey.[50]

O fogo também figurava em profecias, boatos e histórias. Hugh Bryan, da Carolina do Sul, amigo de George Whitefield, escreveu aos colegas senhores de escravos, no começo de 1741, que "as repetidas Insurreições de nossos Escravos" e a freqüência dos incêndios eram provas da medonha profecia do

grande itinerante, segundo a qual "os justos juízos de Deus estão sobre nós". Os grandes proprietários da Carolina do Sul responderam a essa piedosa apostasia em seu meio prendendo Bryan e Whitefield por difamação. Duas semanas depois — no Dia de São Patrício, quando os incêndios criminosos deveriam conflagrar Nova York — um grande júri condenou Bryan, que pregava o cristianismo a seus próprios escravos, por suas "diversas Profecias entusiásticas sobre a Destruição de Charles-Town, e a libertação dos negros da sua Servidão".[51] As histórias prosseguiriam em 1742, com Daniel Horsmanden informando sobre "várias supostas profecias de negros de que Charles-Town, na Carolina do Sul, e a cidade de Nova York seriam incendiadas em 22 de março vindouro". A escolha do momento sugeria que escravos planejavam novos fogos de artifício para comemorar os primeiros atos de incêndio revolucionário. Horsmanden sabia que "ainda existiam entre nós muitos cúmplices daquela execrável confederação, talvez ainda ousados o suficiente para persistir no mesmo propósito malsão, e fazer novas tentativas". Novas tentativas de fato ocorreram em fevereiro e março de 1742, quando alguns nova-iorquinos tentaram fazer valer as profecias. O fogo continuou sendo uma arma de libertação. Se ameaçava com o apocalipse, um novo mundo poderia surgir das cinzas.[52]

ESTILOS DE COMÉRCIO

Quando o doutor Alexander Hamilton chegou a Nova York, em 15 de junho de 1744, três anos depois da fracassada insurreição, a primeira coisa que notou foi a floresta de mastros de navios no porto: a cidade, de fato, tinha "uma grande atividade marítima". Andou pela zona portuária, para o norte, até Broad Street, onde se hospedou na casa do comerciante Robert Hogg. Ali o marinheiro Christopher Wilson roubara um depósito de moedas, cuja procura levou as autoridades a desenvendar uma conspiração maior. Ali Hamilton leu o *Journal of the Proceedings*, de Horsmanden, depois inspecionou a obra dos rebeldes em primeira mão: "O castelo, ou forte, está em ruínas, incendiado há quatro anos pelos conspiradores". Hamilton mal percebeu que o que via no entulho queimado de forte George tinha suas origens no que observara ao entrar na cidade: nos navios do porto e mais ao longe, no mar.[53]

Uma chave para compreender os acontecimentos de 1741 estava na estrutura do comércio de Nova York, que era, como Hamilton logo compreendeu, a força motriz naquela cidade de comerciantes e trabalhadores marítimos. Na primeira metade do século XVIII, o comércio de Nova York não era triangular, mas bilateral, um tráfego de ida e volta entre Manhattan, pela costa norte-americana, e as Antilhas. No meio século em torno de 1740 (1715-65), cerca de três em cada quatro viagens seguiam a rota costeira/caribenha, navegando para o sul até Maryland, Virgínia e Carolina e, ainda mais comumente, até pontos do Caribe, especialmente as ilhas inglesas e holandesas, em particular Jamaica e Curaçao, e, com menor intensidade, as colônias francesas e espanholas, para as quais e das quais regularmente contrabandeavam mercadorias diversas. Cadwallader Colden notara em 1723 que as maiores remessas de Nova York naquele ano foram para Curaçao e Jamaica.[54]

A conspiração girara em torno, entretanto, não do que saía nos navios de Nova York, mas do que neles voltava. E o que voltava, repetidamente, de portos costeiros e especialmente dos portos caribenhos, eram escravos. A primazia das Antilhas no comércio de Nova York significava que as ilhas forneciam a vasta maioria dos escravos da cidade para alcançar um equilíbrio comercial. De acordo com estatísticas compiladas pelo professor James G. Lydon, a partir de listas de registro de oficiais da Marinha e de livros-razão do inspetor-geral, nos doze anos anteriores a 1741, quatro de cada cinco navios negreiros (79,5%) chegavam a Nova York provenientes do Caribe (a maioria da Jamaica), enquanto outros 6% vinham de portos das colônias meridionais do continente. Chegavam em grupos de três ou quatro, em pequenos barcos de trinta a quarenta toneladas de capacidade de carga, a maioria para ser vendida no Meal Market, no sudeste de Manhattan. Menos de dez em cada grupo de setenta escravos de Nova York vinham diretamente da África nos grandes navios negreiros, que levavam meses para juntar uma "carga" e mais outros meses para atravessar o Atlântico. Escravos e escravas de Nova York tinham sido enviados das rotas comerciais costeiro/caribenhas por encomenda, alguns em consignação; outros eram o que os traficantes chamavam de "negros refugados" com "defeitos" físicos que os impediam de ser vendidos no Sul.[55]

Mais crucial para nossos propósitos — e mais preocupante para a grande maioria dos nova-iorquinos — era que muitos escravos chegados a Nova York tinham uma história, geralmente secreta, de criação de problemas. Donos de

plantation das Antilhas vendiam aos traficantes de Nova York escravos de "temperamento turbulento e incontrolável", quase sempre com experiência em resistir. No rastro vermelho de muitos complôs ou insurreições nos Estados Unidos das *plantations* iniciava-se uma minidiáspora, na qual os líderes dos eventos eram vendidos, em geral longe de suas famílias e comunidades, para compradores de outras partes do Atlântico. Assim ocorreu em Antígua em 1736, com 88 escravos executados por conspiração, e 47 vendidos ou enviados para fora da ilha. Adotou-se o mesmo programa na Jamaica, nas Bermudas, e noutras partes, e em Nova York depois dos incêndios de 1741.[56]

Nova York não era a única cidade a receber esses malfeitores: todos os portos nortistas, incluindo Newport e Boston, serviram de mercado de última instância no tráfico regional de mercados. Os governadores de Massachusetts e Rhode Island queixavam-se amargamente do problema no começo do século XVIII; alegava o governador de Massachusetts que os traficantes mandavam "geralmente os piores empregados de que dispõem", incluindo escravos com histórico de violenta resistência à sua condição. Escreveu J. McManus: "Algumas colônias permitiam que senhores exportassem escravos condenados por crimes graves, incluindo incêndio criminoso e assassinato, por isso o comércio intercolonial apresentava sérios riscos para colônias importadoras como Nova York. Não se pode calcular com precisão quantos desses escravos foram canalizados para Nova York, mas o número provavelmente é alto". O governador Rip Van Dam advertiu no começo da década de 1730 que a maioria dos escravos importados do Sul representava grave ameaça à segurança de Nova York. O governador Cosby se opôs em 1734 à "grande Importação de Negros e Condenados"; um "Negro" e um "Condenado" eram, geralmente, uma e a mesma pessoa.[57]

A câmara de Nova York reconheceu o problema, aprovando uma resolução que advertia os compradores de escravos sobre "negros refugados e malfeitores do gênero, que teriam sido executados nos lugares de origem, se a avareza dos donos não os tivesse livrado da justiça pública". De fato, os legisladores consideraram o assunto tão sério que não se limitaram a advertir; impuseram um imposto especial sobre os escravos importados indiretamente — ou seja, do Caribe e da costa americana — duas vezes mais alto do que o imposto sobre os escravos importados diretamente da África. O objetivo dessa política era, escreve Lydon, "em grande parte desencorajar a importação de negros recalcitrantes de outras colônias".[58]

Daniel Horsmanden sabia que os escravos rebeldes importados de outras colônias inglesas tinham tido importante participação na conspiração. Numa "modesta alusão a nossos irmãos das Antilhas e das outras colônias inglesas vizinhas", ele explicou que, juntamente com seus camaradas nova-iorquinos, tinha extraditado *corretamente* 77 rebeldes para áreas não inglesas do Atlântico. Pediu a outros governantes do Império britânico que notassem "como temos sido cuidadosos com *sua* paz e segurança, tomando todas as precauções possíveis *para que nenhum dos nossos patifes lhes seja imposto*". Com tais palavras, Horsmanden queixava-se sutilmente de que outros cavalheiros da América costeira e caribenha tinham imposto *seus* patifes a Nova York, solapando a paz e a segurança da colônia. O governador Trelawny, cujos plantadores jamaicanos tinham mandado para o norte muitos escravos desse tipo, entendeu a mensagem. Depois de ler o relato de Horsmanden sobre o julgamento, que identificava o desaparecido escravo Hanover como um dos envolvidos no complô, Trelawny pessoalmente *localizou* Hanover entre os 112 mil escravos da Jamaica e o devolveu imediatamente a Nova York. Trelawny e Horsmanden compreendiam que era impossível importar escravos sem levar junto a experiência da oposição à escravatura. Nesse sentido literal é que a insurreição foi fomentada por aqueles a quem Horsmanden chamava de "os párias das nações da terra".[59]

Um desses párias era um escravo chamado Will cuja vida ilustrava as ligações entre insurreição, diáspora, comércio e nova insurreição, representando um longo, atlântico pesadelo da classe dominante. Em 1773, Will participara da revolta de escravos na dinamarquesa St. John, em que um bando de rebeldes levou facas para o forte Christiansvaern, matou vários soldados e assumiu o controle da principal instalação militar da ilha. O grupo ocupou o forte por sete meses, até que os poderes imperiais deixaram de lado suas diferenças e organizaram uma expedição conjunta para derrotar os rebeldes, na maioria coromantee, que, nesse meio-tempo, tinham estragado ou destruído 48 *plantations*. Depois 146 escravos foram responsabilizados pelo levante, e 27 executados. Alegou-se, em Nova York, que durante a revolta Will matara homens brancos com as próprias mãos. Comprado por um dono de *plantation* na ilha de Antígua, Will foi banido para St. John.

Will não demorou a tramar novamente, pois em 1735 os escravos de fala Akan de Antígua mancomunaram-se com os escravos crioulos para tomarem a

ilha. Diferentemente dos rebeldes de St. John, os insurgentes de Antígua jamais chegaram a agir abertamente. Um informante denunciou o complô, e eles foram imediatamente caçados e capturados. Preso outra vez, e sabendo que esse fracasso de reforma significava a morte certa, Will salvou o pescoço transformando-se em testemunha do Estado, entregando numerosos escravos e ganhando a reputação de traidor, enquanto assistia à execução de 88 camaradas na forca, na fogueira ou na roda. Juntamente com outros 46, Will foi banido, vendido para um comprador de Nova York, depois para um de Providence, Rhode Island, e, outra vez, para um de Nova York.

Will desempenhou papel crucial na Conspiração de Nova York, contribuindo com sua experiência antilhana. Era, afinal de contas, "muito hábil em conspirar, pois foi a terceira vez em que tomou parte", como o tribunal fez questão de assinalar. Will reuniu-se, na taberna de Hughson e outros lugares, com os escravos e os soldados irlandeses, contando-lhes, sem dúvida, as histórias emocionantes e sangrentas de suas antigas façanhas e explicando, com precisão, o que dera errado. Citava como exemplo a coragem dos conspiradores de Antígua, afirmando que "os negros aqui foram covardes" e "não eram corajosos como os de Antígua". O plano de atacar forte George talvez devesse algo à experiência de Will em forte Christiansvaern. Will até mostrou aos outros rebeldes como fazer uma lanterna escura, "uma luz que ninguém podia ver", e que facilitava o trabalho noturno dos conspiradores.[60]

Para Will e muitos outros, Nova York era uma colônia penal disfarçada; donos de *plantation* do Sul e das Antilhas a tinham convertido nisso, sub-repticiamente. Mas os governantes de Nova York descobriram seus planos, e viram que no meio deles havia um número desconhecido mas significativo de escravos acostumados a resistir. De fato, comerciantes de Nova York importavam não só açúcar, melaço e escravos em seus barcos, mas também as literalmente explosivas relações de classe das regiões escravistas do Sul — regiões que tinham durante anos testemunhado um feroz ciclo de rebeliões, no qual se destacavam os incêndios criminosos e a insurreição. A importação dessa experiência de rebelião — e o incipiente reconhecimento de seus perigos — formava a base racional da histeria de 1741 em Nova York.

Muitas condições de insurreição estavam presentes em Nova York em 1741. Disputas internas dividiam a classe dominante; um inverno severo deixara muita gente na miséria; e a guerra iniciada contra a Espanha aumentara as dificuldades em toda parte, e enfraquecera as defesas militares quando seiscentos homens foram embarcados para além-mar a fim de apoiar o esforço de guerra. Um conspirador, London, avisara aos camaradas insurgentes que "esta é a melhor hora para se fazer alguma coisa, pois é tempo de guerra". Além disso, como vimos, os traficantes de escravos de Nova York tinham levado inadvertidamente para a cidade uma horda heterogênea de experientes veteranos — rebeldes como Will, que contribuíram com seu conhecimento do ciclo caribenho de rebeliões das décadas de 1730 e 1740, *e* soldados como William Kane, Juan de la Sylva, e os numerosos coromantees, com seu conhecimento de guerra e de organização militar adquirido na Irlanda, em Cuba e na África Ocidental.[61]

Muito embora Albany acreditasse que "150 homens podem tomar esta cidade" (ele usou em sua estimativa mais ou menos o mesmo número que participara do levante da St. John de Will), os conspiradores sabiam desde o começo que o êxito da insurreição dependeria do apoio — local (em Nova York), regional (na zona rural circundante) e internacional (da Espanha e da França, rivais imperiais da Grã-Bretanha). Hughson via a insurreição como um levante da multidão, no qual os primeiros êxitos atrairiam mais adeptos para a causa. Outra fonte de apoio seria o povo, tanto brancos como negros, das áreas periféricas, especialmente "negros do campo" como a Jamaica e marujos que tinham participado de reuniões na taberna de Hughson. Jack de Comfort levara seus parentes rurais a tomar parte no complô. Peg Kerry explicou que aos rebeldes urbanos "se juntariam os negros do campo" quando os incêndios tivessem sido ateados. De fato, incêndios iluminaram a zona rural em Long Island e Nova Jersey depois que o forte George foi queimado.[62]

O auxílio mais importante viria dos inimigos imperiais da Grã-Bretanha, a França ou particularmente a Espanha, pois como os quilombolas da Jamaica, os rebeldes de Nova York planejaram combinar seu levante interno com uma invasão de fora. O *New York Weekly Journal* apresentou o argumento com clareza:

> Os negros *espanhóis* (há muitos deles neste Lugar) estiveram profundamente envolvidos e ativos no Negócio; e sejam quais forem os Encorajamentos e as Promessas que recebam de fora, ou incendiariamente de dentro do país, eles estão convencidos de que uma Tentativa de ataque a esta Província será feita pelos espanhóis e franceses, pelos quais concordaram em esperar algum Tempo; e se acontecer de essa Tentativa ser feita, e nossos Inimigos nos invadirem, eles devem rebelar-se e unir-se a eles.

Um dos líderes dos afro-americanos no complô, Bastian, tinha o mesmo entendimento da situação: "Eles contaram com boa ajuda, negros espanhóis, cinco ou seis deles (então presentes) que se juntaram aos negros de York: esperavam que em pouco tempo a guerra seria decretada contra a França, e que os franceses e os espanhóis viriam para cá". Registros de tribunais indicam que pelo menos dez outros conspiradores viam o assunto da mesma maneira. Primus ouvira dizer que os franceses e espanhóis estavam a caminho e que os rebeldes os ajudariam a tomar a cidade. César de Kortrecht ouviu Jack dizer que "os espanhóis estavam vindo para cá, e que os negros se rebelariam para ajudar os espanhóis". Scipio também esperava que os franceses e os espanhóis invadissem, "e então haveria uma boa oportunidade": "todos eles poderiam se tornar homens livres". Os incêndios talvez funcionassem como faróis para guiar a insurreição, como aviso à frota espanhola na costa de que chegara a hora de atacar; ou talvez a Espanha fosse informada da destruição do forte George e decidisse, por conta própria, invadir. Os soldados e marujos da Nova Espanha ajudariam os rebeldes a tomar a cidade (que, afinal de contas, recentemente passara das mãos do império holandês para as do império inglês), ou, em caso de fracasso, "levá-los-iam para outro país, dando-lhes a liberdade". Fosse qual fosse o desfecho, os rebeldes conquistariam a liberdade, e a Espanha protegeria essa liberdade.[63]

As referências à Espanha, em Nova York e ao longo de todo o ciclo de rebeliões das décadas de 1730 e 1740, revelam uma verdade bem compreendida naquela época, mas raramente enfatizada depois. Os escravos do Atlântico anglófono costumavam ver a Espanha como libertadora, e não só devido à tradição de abolicionismo espanhol. Quando Bastian disse aos outros conspiradores que a Espanha poderia garantir sua provável liberdade, não se tratava de fantasia ociosa, pois a Espanha já fizera isso por muitos povos de origem africana no Novo Mundo. De fato, os marinheiros hispânicos eram, pela própria afirmação de liberdade, exemplos vivos de libertação, confirmando as possibilidades da Nova Espanha. Era mais

do que sabido que o rei espanhol encorajara, agressivamente, os escravos de senhores ingleses com *cédulas* reais em 1733 e 1740, prometendo primeiro liberdade limitada e depois liberdade plena a todo aquele que fugisse de uma povoação inglesa para uma espanhola. Autoridades da Nova Espanha na Flórida cumpriram a promessa criando um quilombo oficial no extremo norte da sua povoação, chamado Gracia Real Santa Teresa de Mose, onde uma centena de fugitivos, a maioria da Carolina, foram assentados e transformados na primeira linha de defesa contra ataques ingleses a partir do norte. Além disso, havia anos a Espanha encorajava os quilombolas das colônias britânicas do Caribe, como os muitos escravos jamaicanos de Nova York sabiam muito bem. Foi um acidente da história, apesar de predeterminado, que os afro-cubanos e afro-jamaicanos conversassem sobre a liberdade em 1741 em Nova York, exatamente como tinham feito quando se comunicavam através das águas entre Cuba e Jamaica nos anos 1730.[64]

Mais importante ainda era o fato de que as autoridades espanholas planejavam conscientemente usar agentes como os marujos espanhóis para fomentar a revolta dos escravos nos domínios ingleses da América do Norte no fim de 1742, ou talvez mesmo antes. Juan Francisco de Güemes, governador-geral de Cuba, escreveu a Manuel de Montiano, governador da Flórida, para descrever uma iminente ação militar: 3 mil soldados cubanos atacariam a Carolina do Sul entre abril e junho de 1742, desencadeando uma força de "negros de todas as línguas" que se inflitraria na zona rural, prometendo terra e liberdade aos escravos dos senhores ingleses e incitando a revolta em toda a província. Os agitadores e organizadores da insurreição não seriam padres, como os paranóicos protestantes de Nova York pensavam, mas antigos escravos, que operariam por intermédio de redes de comunicação já existentes em Nova York.[65]

Apesar de tudo, a insurreição em Nova York foi um fracasso. É impossível saber exatamente o que deu errado, mas há indícios de que Quack incendiou o forte semanas antes da hora, pegando todos de surpresa, e os planos, organizados com tanto cuidado, desenrolaram-se como uma caótica série de pequenos incêndios, enquanto os rebeldes faziam o possível para executar a trama longamente planejada. Quack fora escolhido pelos conspiradores "para ser a pessoa que atearia fogo ao forte" porque sua mulher trabalhava lá como cozinheira do governador, o que significava que ele conhecia bem esse lugar estratégico, além de ter facilidade de acesso. Infelizmente para os rebeldes, Quack teve problemas com as autoridades; foi proibido de visitar a mulher e impedido de entrar no

forte. Motivado pela raiva e, aparentemente, pelo desejo de vingança pessoal, Quack rompeu a disciplina e provocou o primeiro incêndio prematuramente, em 17 de março. Diversas fontes — inclusive o dizer de um rebelde a outro que provocara um incêndio: "Você só deveria ter agido quando estivéssemos todos prontos" — indicaram que os incêndios estavam programados para o começo de maio, quando uma frota de cinco navios de guerra espanhóis chegasse à costa, depois de capturar oito navios no caminho e, com isso, espalhar o pânico entre os governantes de Nova York. A chegada dos navios coincidiu com os julgamentos de John Hughson, Peg Kerry, Cuffee e Quack.[66]

REBELIÃO DOS ENFORCADOS

A zona portuária multirracial representava um problema para os governantes de Nova York. A natureza cooperativa do trabalho no porto criara perigosas conexões insurrecionais entre escravos de origem africana — homens como Gwin e Cuffee — e "os elementos mais abomináveis, degenerados e abandonados, a escumalha e a parte mais indesejável da população branca", representados por John Hughson e Peg Kerry. A história de amor mencionada no início do capítulo foi um exemplo da solidariedade humana que se desenvolveu no complô. O coronel Thomas Rainborough advertira em Putney que era preciso tomar cuidado para escolher a mãe e o pai certos. A solidariedade não se restringia à família nuclear genética, nem poderia ficar restrita aos "párias". Assim como Francis falara das "irmãs" de sua comunidade espiritual, os soldados irlandeses chamavam uns aos outros de "irmão". O amor de John Gwin e Peg Kerry correspondia, portanto, a uma aliança mais ampla.[67]

As autoridades abordaram essa solidariedade de tridente em punho, cada ponta cuidadosamente afiada para perfurar as práticas multirraciais e os vínculos da vida proletária na Nova York atlântica. Primeiro foram atrás das tabernas e de outros lugares onde "cabalas" de brancos pobres e negros pudessem ser formadas e planos subversivos disseminados. Em seguida recompuseram o proletariado de Nova York de um modo que tornava difícil para os trabalhadores da zona portuária encontrar estímulos e pretextos de união. E, finalmente, esforçaram-se para ensinar lições raciais ao povo nova-iorquino de origem européia, estimulando uma identidade branca que transcenderia e unificaria as fraciona-

das divisões étnicas da cidade. Tratemos agora dessas três grandes conseqüências da conspiração de 1741.

Tanto durante os julgamentos da conspiração como depois, homens com camisas de pregas atacaram as tabernas da cidade, criminalizando a cooperação entre brancos e negros e controlando os lugares onde poderiam surgir conspirações multirraciais. Horsmanden encorajou uma "cuidadosa investigação da economia e do comportamento de cervejarias e botequins de segunda categoria dentro da cidade", especialmente os freqüentados por "negros, e a escumalha dos brancos em conjunção". Esses estabelecimentos encorajavam o roubo e a libertinagem, mas, o que era pior, criavam "oportunidades para que os mais folgados, os mais degradados e miseráveis de nós conspirem e se aliem, e amadureçam nas escolas da maldade, para a execução das façanhas mais ousadas e detestáveis: acho que ainda existem muitas casas desse tipo entre nós, e elas são a maldição e a peste da cidade; foram elas que deram a oportunidade de gerar essa horrível e execrável conspiração". Horsmanden estava certo: cervejarias de segunda como a de Hughson, onde os infelizes de muitas cores e nações se reuniam, eram, de fato, escolas. Em tais lugares essas pessoas contavam seus casos atlânticos, suas lorotas e histórias orais, suas tradições de insurreição.[68]

A segunda mudança política importante não dependia de ação governamental, mas de uma série de decisões privadas dos comerciantes de Nova York. Naquilo que pode ser a maior prova das dimensões caribenhas e insurrecionais da conspiração, os grandes comerciantes nova-iorquinos reagiram à sublevação reestruturando seu comércio de escravos, mandando mais navios diretamente à África, e usando menos a rota costeiro/caribenha, em busca de escravos. Em parte, essa foi a resposta à crescente demanda por escravos na Carolina do Sul e na Jamaica, depois de superada a depressão da década de 1730. Mas foi também o reconhecimento coletivo, pelos comerciantes, de que suas práticas comerciais anteriores puseram em perigo sua própria base de acumulação. Antes de 1741, sete em cada dez escravos importados vinham das regiões do Sul, e apenas três da África. Depois de 1741 eles inverteram essa proporção, trazendo sete em cada dez escravos diretamente da África e apenas três das regiões de *plantation* do Sul. Escreveu James G. Lydon: "É difícil estabelecer todas as razões dessa mudança da dependência de fontes indiretas para a importação direta da África, mas o complô dos escravos em 1741 em Nova York parece ter sido muito importante". O medo da importação de "escravos incorrigíveis", ou "descontentes", conclui

Lydon, "pode muito bem ter determinado essa mudança no estilo de comércio da cidade". Os comerciantes de Nova York perceberam que a mercadoria nem sempre era o que parecia: eles tinham importado em seus navios não só os corpos surrados e cobertos de cicatrizes dos escravos antilhanos mas também, com eles, outro maldito corpo de idéias e práticas de insurreição. Em reconhecimento desse fato fundamental, procurariam recompor o proletariado de Nova York, contando, pelo menos em parte, com as barreiras lingüísticas e culturais da etnicidade africana para garantir a paz social.[69]

A terceira grande resposta aos acontecimentos de 1741 foi o estímulo à identidade branca com o objetivo de ultrapassar e unir as diversas etnicidades. É claro que muitos nova-iorquinos, pessoas com camisas de pregas e artesãos negrófobos, não tinham dúvidas sobre sua condição de brancos. Mas para aqueles que se reuniram na taberna de Hughson, os "brancos" eram os ricos, a gente de dinheiro, não simplesmente os que exibiam um fenótipo particular de cor da pele. A classificação racial em Nova York continuou fluida, aberta, com freqüência ambígua. Os amantes John Gwin e Peg Kerry representavam e exploravam a ambigüidade: Gwin usava nome irlandês, fingindo ser um soldado de forte George; "Negra Peg" queixava-se "daquela cadela" Mary Burton, que a acusara de furtos e com isso "me tornara tão negra como o resto". O escravo Tom descreveu seu recrutamento para a conspiração de um jeito que teria sido impossível na geração seguinte: "Os brancos queriam que ele se juntasse para ajudar a matar os brancos".[70] O "branco" David Johnson levantou-se diante de uma assembléia na taberna de Hughson, lata de ponche na mão, e comprometeu-se a "incendiar a cidade e matar todos os brancos que pudesse".[71]

Brancos da classe dominante reagiam à fluidez racial dentro da conspiração com terror e misericórdia, combinação destinada a produzir nova disciplina e uma solidariedade diferente. Primeiro satanizaram as pessoas de ascendência européia envolvidas no complô: Hughson e sua laia eram chamados de "monstros por sua natureza", a "desgraça dos de sua compleição"; na realidade, eram "muito piores do que os negros". Hughson era "mais negro do que um negro": era "o escândalo da sua cor e a desgraça na natureza humana!". Essa linguagem pronunciava um destino violento, e quatro euro-americanos foram, conseqüentemente, enforcados: outros foram obrigados a prestar serviço militar nas Antilhas, e outros, ainda, banidos da província. Outros seis, entretanto, foram silenciosa e misericordiosamente dispensados pelo tribunal, quase sem comentários. A decisão de deixá-los soltos foi manifestada numa simples anotação nos registros do julgamento: "Não apareceu ninguém para ser processado". Foi também uma mensagem para e sobre os "brancos". Dessa forma, os governantes de Nova York dividiram e enfraqueceram o proletariado, enquanto uniam e fortaleciam uma fictícia comunidade com base na brancura da pele.[72]

E apesar disso, quando Horsmanden e seus semelhantes tentaram usar o julgamento e as execuções para popularizar lições sobre raça, sobre as vantagens unificadoras da brancura da pele, os rebeldes, mesmo na morte, recusaram-se a cooperar. Depois que Hughson foi enforcado, seu corpo ficou exposto ao ridículo para servir de instrução moral a qualquer um que ousasse trair sua raça. O cadáver de John Gwin/César também foi pendurado em correntes, para que pessoas de origem africana pensassem duas vezes antes de desafiar o sistema de escravidão em Nova York. Nos dois casos, e essa era a mensagem, as punições prosseguiriam até depois da morte. Mas coisas curiosas começaram a acontecer. Três semanas depois do enforcamento, os restos de Hughson — "face, mãos, pescoço e pés" — tornaram-se "de um negro intenso e brilhante", e o cabelo da "barba e do pescoço (a cabeça, coberta com um gorro, não podia ser vista) enrolava-se como a lã da barba e da cabeça de um negro". Além disso, "os traços do rosto" adquiriram "a simetria da beleza negra; o nariz largo e chato, as narinas abertas e esticadas, a boca larga, os lábios cheios e grossos". Diferentemente, Gwin/César, que em vida fora "um dos negros mais escuros de sua espécie", sofreu depois de morto uma transformação em sentido contrário: o rosto "ficou desbotado ou esbranquiçado".

No fim, dizia-se que "Hughson virou negro e César de Vaarck virou branco"; tinham "permutado a cor". Os nova-iorquinos "ficaram impressionados com essas exterioridades" — e não menos que os outros Daniel Horsmanden, que antes, quando queria demonstrar que algo era impossível, dizia "é mais fácil um etíope mudar a pele". Rumores sobre o que ocorrera com os corpos de Hughson e Gwin correram mundo, "chamando a atenção de muitos, atraindo para diante da forca gente de todas as camadas, por dias seguidos, para se convencerem, com os próprios olhos, da veracidade de coisas que, com tanta confiança, se dizia terem acontecido". Era ver para crer, e muitos consideraram as transformações "fenômenos maravilhosos". Outros espectadores "dispunham-se a aceitá-las como milagres". Rebeldes até o fim, Gwin e Hughson vingaram-se, dessa maneira, dos brancos de peruca e camisa pregueada. Até seus cadáveres eram capazes de subversão.[73]

7. A horda heterogênea na Revolução Americana

Em outubro de 1765 uma multidão de marinheiros com o rosto pintado de negro e mascarados, armados com porretes e cutelos, visitou a casa de um rico comerciante de Charleston chamado Henry Laurens. Eram oitenta homens exaltados pelo álcool e pela raiva que para ali se haviam dirigido para protestar contra a Lei do Selo, que o Parlamento recém-aprovara para aumentar a arrecadação de impostos nas colônias americanas. Eles tinham ouvido rumores de que Laurens guardava em casa o papel carimbado que todos seriam obrigados a adquirir para tocar a vida de todos os dias, e cantavam "Liberdade, Liberdade e Papel Carimbado", exigindo que este lhes desse o papel para que o destruíssem num gesto de desafio. Laurens ficou aturdido, como explicou posteriormente: "não só ameaçaram, fazendo muito barulho, mas foram muito rudes comigo". Convencidos, finalmente, de que Laurens não tinha o papel, os homens se dispersaram pela zona portuária, tiraram o disfarce e saíram em busca das fumacentas tabernas e das pensões baratas, pelos úmidos embarcadouros e navios decrépitos.

O protesto teve resultado. O Parlamento, surpreso com a resistência colonial, logo revogaria a Lei do Selo. E em Charleston uma coisa levou a outra, até que uma multidão se reuniu, em janeiro de 1766, para mais uma vez exigir liberdade, aos berros. Os manifestantes de Charleston eram escravos africanos, cuja

ação provocou um medo ainda maior e "muitos problemas em toda a província". Patrulhas armadas percorreram arrogantemente as ruas por quase duas semanas, mas o tumulto continuou. O porto de Charleston estava apinhado de navios, e os marinheiros logo estavam "agitados e amotinados de novo", apresentando-se, como disse cinicamente Laurens, como "Protetores da Liberdade". O governador da Carolina do Sul, William Bull, lançaria posteriormente um olhar reflexivo sobre os acontecimentos do fim de 1765 e começo de 1766, atribuindo a confusão de Charleston a "negros desordeiros, e marujos ainda mais desordeiros".[1]

Laurens e Bull identificaram um tema revolucionário em geral descrito por contemporâneos como "horda heterogênea", raramente discutido em histórias da Revolução Americana. É um assunto que viemos seguindo desde a hidrarquia das décadas de 1710 e 1720 até as revoltas de escravos e insurreições urbanas dos anos 1730 e 1740. A derrota desses movimentos permitiu que a escravidão e o comércio marítimo se expandissem, com as turmas de escravos ampliando a área das *plantations* e as turmas de marujos tripulando frotas de navios de guerra e mercantes cada vez mais numerosas. A Grã-Bretanha confirmou sua primazia como a maior potência capitalista do mundo ao derrotar a França na Guerra dos Sete Anos, em 1763, protegendo e ampliando seu lucrativo império colonial e explorando novos e vastos territórios na América do Norte e no Caribe para os rachadores de lenha e tiradores de água. Apesar disso, coincidindo com o momento de triunfo imperial, escravos e marinheiros iniciaram um novo ciclo de rebeliões.

Operações no mar e em terra, de motins à insurreição, fizeram da horda heterogênea a força motriz de uma crise revolucionária nos anos 1760 e 1770. Essas ações ajudaram a desestabilizar a sociedade civil imperial e empurraram a América rumo à primeira guerra colonial por libertação no mundo moderno. Ao estimular e comandar o movimento de baixo para cima, a horda heterogênea influenciou a história social, organizacional e intelectual daquela época e demonstrou que a Revolução Americana não foi um fenômeno de elite ou nacional, pois sua gênese, seu processo, seu resultado e sua influência estavam ligados à circulação da experiência proletária em volta do Atlântico. Essa circulação continuaria pela década de 1780, com os veteranos do movimento revolucionário na América levando seu conhecimento e experiência para o Atlântico oriental, iniciando o pan-africanismo, promovendo o abolicionismo e aju-

dando a despertar as tradições adormecidas de pensamento e ação revolucionários na Inglaterra e, mais amplamente, na Europa. A horda heterogênea ajudaria a desintegrar o primeiro Império britânico e a inaugurar a era atlântica de revolução.

Para nossos objetivos, é preciso definir com clareza dois significados distintos da "horda heterogênea". O primeiro refere-se a uma turma organizada de trabalhadores, um pelotão de pessoas que executam tarefas semelhantes, ou diferentes, com vistas a uma meta comum. As turmas das *plantations* de cana-de-açúcar e tabaco foram vitais para a acumulação de riqueza nos primórdios da história da América. Igualmente essenciais foram as turmas de trabalhadores de navio dedicadas a uma finalidade particular e temporária, como velejar, lançar um ataque anfíbio, ou apanhar lenha e água. Essas turmas sabiam trabalhar em harmonia, e não só porque o faziam debaixo de chicote. O primeiro significado, portanto, é técnico e peculiar aos processos de trabalho nas *plantations* e no mar. A economia do Atlântico no século XVIII dependia desse mecanismo de cooperação humana.

O segundo significado descreve uma formação sociopolítica do porto ou da cidade do século XVIII. A "horda heterogênea", nesse sentido, estava estreitamente relacionada à multidão urbana e à multidão revolucionária que, como veremos, eram geralmente aglomerações armadas de diversos grupos e turmas, cada qual com sua mobilidade própria, e freqüentemente livres da liderança exercida de cima para baixo. Foram elas a força motriz da crise da Lei do Selo, dos motins "Wilkes e Liberdade" e da série de levantes da Revolução Americana. As revoltas do Atlântico no século XVIII dependiam dessa forma mais ampla de cooperação social.

Quando dizemos horda heterogênea queremos dizer multiétnica. Essa era, como notamos, uma característica do recrutamento das tripulações de navios durante a expansão do Estado marítimo sob Cromwell — e posteriormente. Tal diversidade era uma expressão de derrota — considere-se a deliberada mistura de línguas e etnicidades no acondicionamento dos navios negreiros —, mas a prática transformou a derrota em força, como quando uma identidade pan-africana, e depois africano-americana, foi formada a partir de diversas etnicidades e culturas. Designações "étnicas" originais, como a de "inglês livre", podiam portanto tornar-se genéricas, como mostrado mais adiante por nosso exame do marinheiro africano Olaudah Equiano.

Ao longo do tempo, derivou-se o segundo significado (político) do primeiro (técnico), ampliando a cooperação, estendendo a atividade e transferindo o comando de capatazes e pequenos funcionários para o próprio grupo. Essa transição manifestou-se nas ações da horda heterogênea nas ruas de cidades portuárias: quando marinheiros se mudavam do navio para terra, juntavam-se na zona portuária a comunidades de estivadores, carregadores e trabalhadores, escravos em busca de liberdade, jovens livres do campo e fugitivos de vários tipos. No auge das possibilidades revolucionárias, a horda heterogênea apareceu como uma sincronicidade ou coordenação real entre os "levantes de pessoas" das cidades portuárias, a resistência de escravos afro-americanos e as lutas indígenas na fronteira. Tom Paine temia justamente essa combinação, mas ela jamais se materializou. Pelo contrário, como veremos, a reversão da dinâmica revolucionária, rumo ao termidor, alterou o ambiente da horda heterogênea, com refugiados, deslocados de guerra e prisioneiros dando forma humana à derrota.

MARINHEIROS

Os marinheiros eram a máquina motriz do ciclo de rebeliões, especialmente na América do Norte, onde ajudaram a assegurar vitórias para o movimento contra a Grã-Bretanha entre 1765 e 1776. Eles encabeçaram uma série de motins contra o recrutamento forçado a partir da década de 1740, levando Thomas Paine (em *Common Sense*) e Thomas Jefferson (na Declaração da Independência) a catalogar essa prática como uma grande calamidade. Sua militância nos portos desenvolveu-se a partir da experiência de trabalho diário no mar, que combinava cooperação coordenada e iniciativa audaciosa. Marujos a bordo de um navio participavam de lutas coletivas por comida, pagamento, trabalho e disciplina, e levavam para os portos uma atitude militante em face da autoridade arbitrária e excessiva, uma empatia com os problemas alheios e uma disposição para colaborar como forma de se proteger. Como descobriu Henry Laurens, eles não tinham medo de usar a ação direta para alcançar suas metas. Assim, os marujos entraram na década de 1760 armados com as tradições da hidrarquia. Aprenderiam novas táticas na era da revolução, mas também dariam como contribuição as muitas táticas que já conheciam.[2]

Uma coisa que os marinheiros sabiam era como resistir ao recrutamento forçado. Essa tradição surgira na Inglaterra do século XIII, prosseguindo durante os Debates de Putney e a Revolução Inglesa, até o século XVII, com a expansão da Marinha Real, e depois até o século XVIII, com as mobilizações cada vez maiores para a guerra. Quando, depois de um quarto de século de paz, a Inglaterra declarou guerra à Espanha em 1739, marinheiros lutaram contra recrutadores em todos os portos ingleses, geralmente derrotando-os. Punhos e porretes agitavam-se também nos portos americanos, em Antígua, St. Kitts, Barbados e Jamaica, e em Nova York e na Nova Inglaterra.[3] Homens do mar amotinaram-se em Boston em 1741, surrando um xerife e um magistrado que tinham ajudado os recrutadores do HMS *Portland*. No ano seguinte, trezentos marinheiros armados com porretes, cutelos e machados atacaram o oficial comandante do *Astrea* e destruíram uma barcaça de guerra. Rebelaram-se mais duas vezes em 1745, primeiro atacando fisicamente outro xerife e o comandante do HMS *Shirley*, e, sete meses depois, quando enfrentaram o capitão Forest e seu HMS *Wager*, e perderam dois companheiros para os cutelos relampejantes dos recrutadores. O almirante Peter Warren advertiu em 1745 que os marinheiros da Nova Inglaterra encontravam inspiração no legado revolucionário; tinham, escreveu ele, "as mais altas noções de direitos e liberdades dos ingleses, e na realidade são quase *Levellers*".[4]

Ao longo da década de 1740, marinheiros começaram a incendiar os botes em que os recrutadores iam à praia seqüestrar pessoas, cortando seus contatos com o navio de guerra e dificultando, quando não impossibilitando, o "recrutamento". O comandante Charles Knowles escreveu em 1743 que navios de guerra que recrutavam no Caribe "tiveram seus Botes arrastados pelas Ruas e Queimados, e seus Capitães insultados por cinqüenta Homens Armados de cada vez, e obrigados a se refugiarem na Casa de algum Amigo". Quando o capitão Abel Smith, do *Pembroke Prize*, recrutou homens perto de St. Kitts, uma turba de marujos "foi até a estrada e tomou o bote do Rei, arrastou-o... e ameaçou queimá-lo, se o Capitão não devolvesse os Homens Recrutados, o que ele foi obrigado a fazer para salvar o Bote e a Vida das Pessoas, para grande Desgraça da Autoridade do Rei (especialmente em Lugares Estrangeiros)". Esses ataques à propriedade e ao poder do Estado britânico eram intimidadores: por volta de 1746, o capitão do HMS *Shirley* "não ousou pôr os pés em terra durante quatro meses, com medo de ser perseguido [...] ou assassinado pela turba, por estar recrutando".[5]

A luta contra o recrutamento forçado adquiriu um toque criativo em 1747, quando, de acordo com Thomas Hutchinson, ocorreu "um tumulto na Cidade de Boston igual a outros que o precederam". A confusão começou quando cinqüenta marinheiros, alguns da Nova Inglaterra, abandonaram o comandante Knowles e o HMS *Lark*. Em resposta, Knowles mandou um grupo de recrutadores vasculhar os cais de Boston. Uma turba de trezentos marujos cresceu até transformar-se numa multidão de "milhares de pessoas", que tomou oficiais do *Lark* como reféns, surrou um vice-xerife e o empurrou, às bofetadas, para os picadeiros da cidade, cercou e atacou a Câmara de Conselho Provincial e distribuiu grupos pelos píeres para impedir que oficiais navais fugissem para seus navios. A turba logo enfrentou o governador de Massachusetts, William Shirley, lembrando-lhe a violência criminosa com que os recrutadores trataram os marinheiros em 1745 e ameaçando-o com o exemplo do capitão John Porteous, o desprezado chefe da Guarda da Cidade de Edinburgo, que depois de matar pessoas na multidão em 1736 foi capturado e "enforcado num poste de sinalização". O governador Shirley bateu apressadamente em retirada para Castle William, onde esperou o motim acabar. Enquanto isso, marinheiros e trabalhadores armados pensaram na possibilidade de incendiar um navio de vinte canhões que estava sendo construído para Sua Majestade no estaleiro local, depois pegaram o que supunham ser uma barcaça de guerra, levaram-na para a cidade e a incendiaram no parque Boston Common. O comodoro Knowles explicou suas queixas: "A Lei [de 1746] contra o recrutamento forçado nas Ilhas Açucareiras encheu a Cabeça da Gente Comum em terra bem como de Marujos em todas as Colônias Nortistas (mais especialmente na Nova Inglaterra) não apenas de ódio pelo Serviço Militar do Rei mas [também] de um Espírito de Rebelião com cada um deles *Reivindicando o Direito* à mesma Tolerância de que desfrutam as Colônias Açucareiras e declarando que vão persistir".

Ao defender a liberdade em nome do direito, os marujos chamaram a atenção do jovem Samuel Adams Jr. Empregando o que seus inimigos chamavam de "tortuosa perspicácia", e com um bom entendimento da "Natureza Humana no submundo", Adams viu a horda heterogênea defender-se e traduziu seu "Espírito de Rebelião" em discurso político. Usou o Motim de Knowles para formular uma "nova ideologia de resistência, na qual os direitos naturais do homem foram usados pela primeira vez na província para justificar a atividade da multidão". Adams percebeu que a turba "encarnava os direitos fundamentais do

homem em relação aos quais o próprio governo poderia ser julgado", e justificou a adoção de ações violentas e diretas contra a opressão. A resistência da horda heterogênea à escravidão ensejou, dessa maneira, um grande avanço no pensamento revolucionário.[6]

Assim, Adams passou dos "direitos dos ingleses" para o idioma mais amplo e universal dos direitos naturais e dos direitos do homem em 1747, e uma provável razão dessa mudança pode ser encontrada na composição da multidão que o instruiu. Adams viu-se diante de um dilema: era possível ver uma multidão de africanos, escoceses, holandeses, irlandeses e ingleses lutar contra os recrutadores e concluir que eles simplesmente lutavam para ter os "direitos dos ingleses"? Como acomodar as idéias lockianas aparentemente tradicionais expostas em sua tese de mestrado em Harvard, em 1743, com as atividades dos "Marujos Estrangeiros, Criados, Negros e outras Pessoas de Condição baixa e vil" que encabeçaram o motim de 1747?[7] A diversidade do sujeito rebelde obrigou seu pensamento a formular uma justificação mais ampla. Adams teria compreendido que o motim era, literalmente, um caso do povo em luta por sua liberdade, pois ao longo do século XVIII a tripulação de um navio era conhecida como "o povo", que, quando em terra, estava em "liberdade".[8]

As ações de massa de 1747 levaram Adams a descobrir uma publicação semanal chamada *Independent Advertiser*, que apresentou uma notável, mesmo profética, variedade de idéias radicais durante sua vida curta mas vibrante, de menos de dois anos. O jornal dava notícias de motins e de casos de resistência aos recrutadores. Apoiava o direito natural de autodefesa e defendia vigorosamente as idéias e práticas de igualdade, recomendando, por exemplo, a vigilância popular da acumulação de riqueza e uma "Lei Agrária, ou coisa parecida" (uma redistribuição de terras à moda dos *Diggers*) em apoio dos trabalhadores pobres da Nova Inglaterra. Anunciou que "a razão da Escravidão do Povo é... *a Ignorância do seu próprio Poder*". Talvez a idéia mais importante exposta pelo *Independent Advertiser* tenha aparecido em janeiro de 1748: "Todos os Homens estão, por Natureza, num só Nível; nascidos com uma Parcela igual de Liberdade, e dotados de Aptidões quase iguais". Essas palavras remontavam a exatamente um século, à Revolução Inglesa e ao *Agreement of the People*, e, simultaneamente, antecipavam as palavras iniciais da Declaração da Independência de 1776.[9]

Outra conexão entre 1747 e 1776 pode ser identificada no sermão de Jonathan Mayhew "A Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers" [Discurso sobre a submissão ilimitada e a não-resistência aos poderes de cima], pronunciado e publicado em Boston no começo de 1750. O eminente sacerdote pregou o seu sermão numa época em que o motim e suas conseqüências ainda repercutiam na memória de moradores da cidade, especialmente os comerciantes e marujos que fundaram sua própria Igreja do Oeste. Pela altura de 1748, a pregação de Mayhew era considerada herética o bastante para fazer com que um ouvinte, o jovem Paul Revere, levasse uma surra do pai por impertinência. No começo de 1749, Mayhew mostrava uma tendência ao que muitos viam como sedição, afirmando que não era pecado transgredir uma lei iníqua como a que legalizava o recrutamento forçado. Mayhew defendeu o regicídio em seu sermão de 30 de janeiro, aniversário da execução de Charles I, que para ele não era dia de luto, mas ocasião para recordar que os britânicos não seriam escravos. Como Adams antes dele, pregava apaixonadamente a desobediência civil e um direito de resistência que incluía o uso da força; na realidade, a não-resistência passiva, afirmava Mayhew, era escravidão. A influente defesa do direito à revolução pregada por Mayhew não teria ocorrido sem a ação do motim e sua análise por Adam Smith e pelos leitores do *Independent Advertiser*.[10]

As idéias e práticas de 1747 foram refinadas e ampliadas durante os anos 1760 e 1770, quando Jack Tar (ou seja, o marinheiro) tomou parte em quase todos os motins de cidades portuárias, especialmente depois do fim da Guerra dos Sete Anos (1763), quando a desmobilização da Marinha deixou milhares desempregados. Para os que continuaram no mar, deterioraram-se as condições materiais (alimento, soldos, disciplina) da vida naval, provocando numerosas deserções. O Almirantado reagiu recorrendo ao terror: em 1746, os desertores John Evans, Nicholas Morris e John Tuffin receberam setecentas chicotadas nas costas; Bryant Diggers e William Morris foram enforcados. O almirante Alexander Colvill admitiu que aqueles foram os "castigos mais severos de que jamais ouvi falar" por deserção. Essa disciplina mortal no mar transmitiu uma desesperada intensidade à resistência em terra, quando os recrutadores retomaram seu trabalho.[11]

Marujos voltaram a atacar as propriedades navais do rei. Quando recrutadores do HMS *St. John* tentaram, em 1764, capturar um desertor num cais de Newport, uma turba de marinheiros e estivadores contra-atacou, recapturou o homem, espancou o tenente que chefiava os recrutadores e "ameaçou rebocar a escuna [do rei] para a praia e incendiá-la". Depois a multidão foi de barco até

Goat Island, onde disparou canhões contra o *St. John*. Um mês depois, uma turba de Nova York atacou recrutadores do *Chaleur* "e levou seu barco até a prefeitura e tocou fogo". Os recrutados foram soltos, o capitão teve de desculpar-se publicamente, e fracassaram todos os esforços feitos nos tribunais para condenar por transgressão os participantes da turba. Logo depois, outra multidão de trabalhadores do mar em Casco Bay, Maine, tomou o bote dos recrutadores, "arrastou-o até o meio da cidade" e ameaçou incendiá-lo se o grupo de recrutados não fosse solto.[12] Em 1765, uma turba de marinheiros, jovens e afro-americanos tomou o navio-tênder do HMS *Maidstone* em Newport, levou-o para um lugar central na cidade e ateou fogo. Quando o antagonismo popular ao serviço aduaneiro cresceu no fim dos anos 1760, marinheiros começaram a atacar *seus* navios também. Thomas Hutchinson escreveu que em Boston, em 1768, "um barco, pertencente à alfândega, foi arrastado em triunfo pelas ruas da cidade, e incendiado no Common". Marinheiros ameaçaram incendiar, ou incendiaram, outros navios do rei em Wilmington, Carolina do Norte, e em Nevis em 1765, outra vez em Newport em 1769 e 1772, e duas vezes em Nova York em 1775. Desse modo, os marinheiros avisaram as autoridades locais que não assinassem mandados de recrutamento, enquanto torciam o braço mais longo e mais forte do poder do Estado.[13]

No fim da década de 1760, marinheiros fizeram a conexão entre movimentos na Inglaterra e na América ao participar de revoltas que combinavam motins de trabalhadores por salários e horas de trabalho com protestos relativos à política eleitoral ("Wilkes e Liberdade", na qual a turba londrina apoiou John Wilkes, o jornalista e renegado da classe dominante, em suas lutas contra o rei e o Parlamento). Os marinheiros de Londres, o maior porto do mundo, tiveram papel importante em ambos os movimentos, e em 1768 arriaram as velas de seus navios, debilitando o comércio da principal cidade do Império e acrescentando a greve ao arsenal da resistência. Greves de marujos ocorreriam, subseqüentemente, nos dois lados do Atlântico, com freqüência cada vez maior, assim como as lutas por soldos, especialmente depois da reorganização aduaneira britânica em 1764, quando autoridades começaram a apreender ganhos não monetários dos marujos — quer dizer, a "aposta" ou bens que eles embarcavam por conta própria, livres de frete, no porão dos navios.[14] Ao encabeçar a greve geral de 1768, marinheiros exploravam as tradições da hidrarquia para promover uma idéia proletária de liberdade. Um escritor, contemplando

posteriormente o levante, explicou: "Suas idéias de liberdade estão formando combinações ilegais". Essas combinações eram "um monstro de muitas cabeças ao qual todos deveriam opor-se, porque colocam em risco a propriedade de todos; a riqueza, a força e a glória deste reino estarão sempre inseguras, enquanto esse mal não for repelido".[15]

Os marinheiros continuaram também a luta contra o recrutamento, combatendo recrutadores nas ruas de Londres em 1770 (durante a guerra contra a Espanha) e em 1776 (durante a guerra contra as colônias americanas, causa não muito popular entre os marujos). "Nauticus" observou os confrontos entre marujos e a Marinha em Londres no começo dos anos 1770 e escreveu *The Rights of the Sailor Vindicated* [Em defesa dos direitos dos marinheiros], comparando a vida de marinheiro à escravidão e defendendo o direito de autodefesa. Ele repercutia os Debates de Putney de mais de um século antes, quando imaginou um marujo pedindo a um juiz: "Eu, que sou *livre* como o senhor, devo dedicar minha vida e liberdade em troca de pagamento tão insignificante, só para que gente como o senhor possa desfrutar dos seus bens com segurança?". Como Adams, Nauticus foi além dos direitos dos ingleses, contrapondo os direitos da propriedade privada aos direitos comuns e aos "direitos naturais de um súdito inocente". John Wilkes também começou a defender o direito de resistir ao recrutamento em 1772.[16]

A horda heterogênea também ajudou a criar um movimento abolicionista em Londres em meados da década de 1760, fazendo agir o excêntrico mas zeloso Granville Sharp, que se tornou um dos inimigos mais implacáveis da escravatura. O momento crucial foi um encontro, em 1765, na fila de uma clínica médica londrina, entre o obscuro e pétreo escrevente e músico Sharp e um adolescente chamado Jonathan Strong, que fora escravo em Barbados e apanhara do dono a ponto de tornar-se um indigente aleijado, tumefacto e quase cego. Sharp e seu irmão, um cirurgião, trataram de recuperar a saúde de Strong, mas dois anos depois o antigo senhor o capturou e vendeu. Para impedir a desumanidade, o marinheiro africano Olaudah Equiano obrigou Sharp a estudar a lei e o instituto do *habeas corpus*, o mais poderoso legado do "inglês livre", porque proibia a prisão e o confinamento sem processo legal e julgamento por júri, e dessa maneira poderia ser aplicado contra o recrutamento e contra a escravidão. Sharp acreditava que a lei não deveria respeitar pessoas e concluiu em 1769 que a "lei consuetudinária e o costume da Inglaterra [...] são sempre favoráveis à

liberdade do homem". Comovido especialmente com as lutas de escravos negros na zona portuária, usou o *habeas corpus* para defender muitos que lutaram para escapar do recrutamento. Sharp obteve vitória duradoura em sua defesa de James Somerset em 1772, quando o tribunal limitou a capacidade dos senhores de escravos de ter e explorar sua propriedade humana na Inglaterra. Mas o *habeas corpus* foi suspenso em 1777, e não por falta de quem se opusesse à medida. O Clube Robin Hood de Londres debateu a questão: "Seria apropriado não suspender a Lei do *Habeas Corpus* neste momento?". A negativa foi vitoriosa no debate, por grande maioria. Enquanto isso, um magistrado de nome John Fielding fundou os "Bow Street Runners", equivalente urbano dos notórios patrulheiros das *plantations* do Sul. Ele prestou bastante atenção na horda heterogênea em Londres e monitorou sua circulação para o oeste, de volta às insurreições caribenhas.[17]

Marinheiros e o proletariado das docas atacaram a escravidão de outro ângulo em 1775, quando foram à greve em Liverpool e 3 mil homens, mulheres e crianças se reuniram para protestar contra uma redução de salários. As autoridades dispararam contra a multidão, matando várias pessoas, e a guerra transformou-se em insurreição aberta. Marinheiros "hastearam a bandeira vermelha", puxaram canhões de navio até o centro da cidade e bombardearam a Bolsa Mercantil, não deixando em pé "quase nenhuma vidraça em toda a região". Também destruíram propriedades de ricos comerciantes de escravos. Uma testemunha da agitação em Liverpool escreveu: "Não posso deixar de pensar que tivemos aqui uma Boston, e isso deve ser apenas o começo das nossas aflições".[18]

Havia uma verdade literal na observação de que Boston, a "Metrópole da Sedição", lançava sua longa sombra sobre os portos ingleses nas vésperas da Revolução Americana. Uma testemunha anônima notou que marinheiros americanos multiétnicos "eram os mais ativos nos últimos tumultos" de Londres em 1768. E que eram "desgraçados, de ascendência mulata", "filhos diretos da Jamaica, ou negros africanos filhos de mulatos asiáticos". Ao cantarem "Sem Wilkes, não há Rei!" durante a greve fluvial de 1768, esses marinheiros demonstravam o espírito revolucionário independente que os fazia agir em todo o oceano. Um empregado contratado fugido de nome James Aitken, mais conhecido como Jack Pintor, tomou parte na Revolta do Chá em Boston, depois voltou à Inglaterra para atear incêndios revolucionários em 1755 contra os navios e estaleiros do rei, crime pelo qual foi preso e enforcado. A mobilidade de marinheiros e outros veteranos do mar garantia que a experiência e as idéias de oposição viajassem rapidamente. Se os artesãos e os cavalheiros dos Filhos Americanos da Liberdade viam sua rebelião apenas como "um episódio na luta mundial entre a liberdade e o despotismo", marinheiros, que tinham mais experiência do despotismo e do mundo, viam sua própria luta como uma longa disputa atlântica entre escravidão e liberdade.[19]

ESCRAVOS

Uma nova onda de oposição à escravatura surgiu na Jamaica em 1760, com a Revolta de Tacky, que foi, de acordo com o plantador de cana-de-açúcar e historiador Edward Long, "mais formidável do que qualquer [levante] até agora visto nas Antilhas". A revolta começou, significativamente, na Páscoa, na paróquia de Saint Mary, e espalhou-se como incêndio em canavial, envolvendo milhares de pessoas na ilha. Os rebeldes foram motivados não pelo cristianismo (o batismo e o metodismo jamaicanos ainda pertenciam ao futuro, e a missão morávia, estabelecida em 1754, era incipiente), mas pela misteriosa religião akan, que, apesar de proibida desde 1696, continuava a existir na clandestinidade, ressaltando a possessão espiritual, o acesso a poderes sobrenaturais e uma presença viva dos mortos. Os praticantes, ou obeah, conferiam poderes imortais a combatentes da liberdade, que raspavam a cabeça numa demonstração de solidariedade.[20] Sua idéia era tomar as fortalezas militares e as armas e destruir as usinas. Um dos cabeças, Aponga (também conhecido como Wager), trabalhara como marinheiro no HMS *Wager* e é possível que tenha testemunhado as batalhas entre os recrutadores e a turba de marujos na Boston de 1745. Em Kingston, uma escrava, Cubah, recebeu o apelido de "rainha". Dizia-se que o principal líder, Tacky (cujo nome significava "chefe" em akan), era capaz de aparar balas com a mão e jogá-las de volta contra os senhores. A rebelião durou meses, até que uma força militar, que incluía os quilombolas de Scott's Hall, foi organizada, em terra e no mar, contra os rebeldes. Tacky foi capturado e decapitado, sua cabeça exibida num poste em Spanish Town. Quando sua cabeça foi recapturada à noite, Edward Long admitiu que "esses exercícios de horror se mostraram de duvidoso valor". A luta de guerrilha prosseguiu durante um ano. A carnificina foi das mais terríveis até então

vistas numa revolta de escravos: sessenta brancos mortos; de trezentos a quatrocentos escravos mortos em ação militar — ou por suicídio, quando percebiam que sua causa estava perdida; e uma centena de escravos executados. Depois do terror vieram leis e policiamento, controle rigoroso de reuniões, registro de negros livres, fortificação permanente em cada freguesia e a pena de morte para os praticantes da obeah.[21]

A ordem foi restabelecida na Jamaica, mas ao que tudo indica com pouca ajuda dos marinheiros mercantes rapidamente recrutados pelas milícias locais para ajudar a sufocar o levante. Thomas Thistlewood explicou que enquanto os marinheiros andavam de uma *plantation* para outra, a bebida e as colheres de prata dos aterrorizados donos de *plantation* de cana-de-açúcar pareciam desaparecer. Edward Long alegou que, no meio da revolta, um líder dos escravos rebeldes que fora capturado disse a um guarda da milícia judia: "Quanto aos marinheiros, vê-se que não se opõem a nós, não lhes interessa saber quem controla o país, se os brancos ou os negros, para eles tanto faz". O rebelde estava convencido de que depois da revolução os marinheiros lhes "trariam coisas do outro lado do mar, e ficariam felizes de receber nossos bens como pagamento".[22]

Como o Motim de Knowles em Boston, em 1747, a Revolta de Tacky reviveu e reforçou uma tradição de pensamento revolucionário que remontava a Winstanley e à Revolução Inglesa. Em 1760, antes de a rebelião ser sufocada, um escritor que conhecemos apenas como J. Philmore redigiu um panfleto intitulado *Two Dialogues on the Man-Trade*. Considerando-se mais como "cidadão do mundo" que como cidadão da Inglaterra, Philmore insistia em que "toda a raça humana, por natureza, está assentada sobre a base da igualdade", e nenhuma pessoa pode ser propriedade de outra. Negava a superioridade mundana do cristianismo e via o tráfico de escravos como assassinato organizado. Philmore provavelmente fora informado da Revolta de Tacky pelos marinheiros mercantes, pois era freqüentador das docas. Boa parte do muito que sabia sobre o tráfico de escravos vinha "da boca de marinheiros".[23]

Philmore apoiou os esforços de Tacky e seus companheiros rebeldes "para se libertarem da miserável escravidão em que vivem". Sua principal conclusão era clara, direta e revolucionária: "De modo que todos os negros das nossas *plantations*, privados à força de sua liberdade, e mantidos em escravidão por não terem ninguém no mundo a quem apelar, podem legalmente repelir a força com

a força, e, para recuperar a liberdade, destruir seus opressores: e não apenas isso, mas é dever dos outros, brancos e negros, ajudar essas miseráveis criaturas, se puderem, em suas tentativas de se libertarem da escravidão, e tirá-las das mãos de seus cruéis tiranos". Agindo assim, Philmore apoiava as pessoas nascidas livres empenhadas na autodefesa revolucionária, exigindo a emancipação imediata, pela força se necessário, e pedindo a todos os homens e mulheres de bem que fizessem o mesmo. As idéias de Philmore, apesar de terem provavelmente provocado calafrios em muitos quacres pacifistas (Anthony Benezet utilizou-se de seus escritos, mas tomando o cuidado de apagar a recomendação de repelir a força com a força), tiveram vasta influência. Escreveu ele que "nenhuma assembléia legislativa, que é o poder supremo nas sociedades civis, pode alterar a natureza das coisas, ou tornar legal o que é contrário à lei de Deus, supremo legislador e governador do mundo". Essa doutrina da "lei mais alta" teria fundamental importância, no século seguinte, para as lutas transatlânticas contra a escravidão. Seu conceito inclusivo e igualitário de "raça humana" foi inspirado nas ações coletivas de escravos rebeldes.[24]

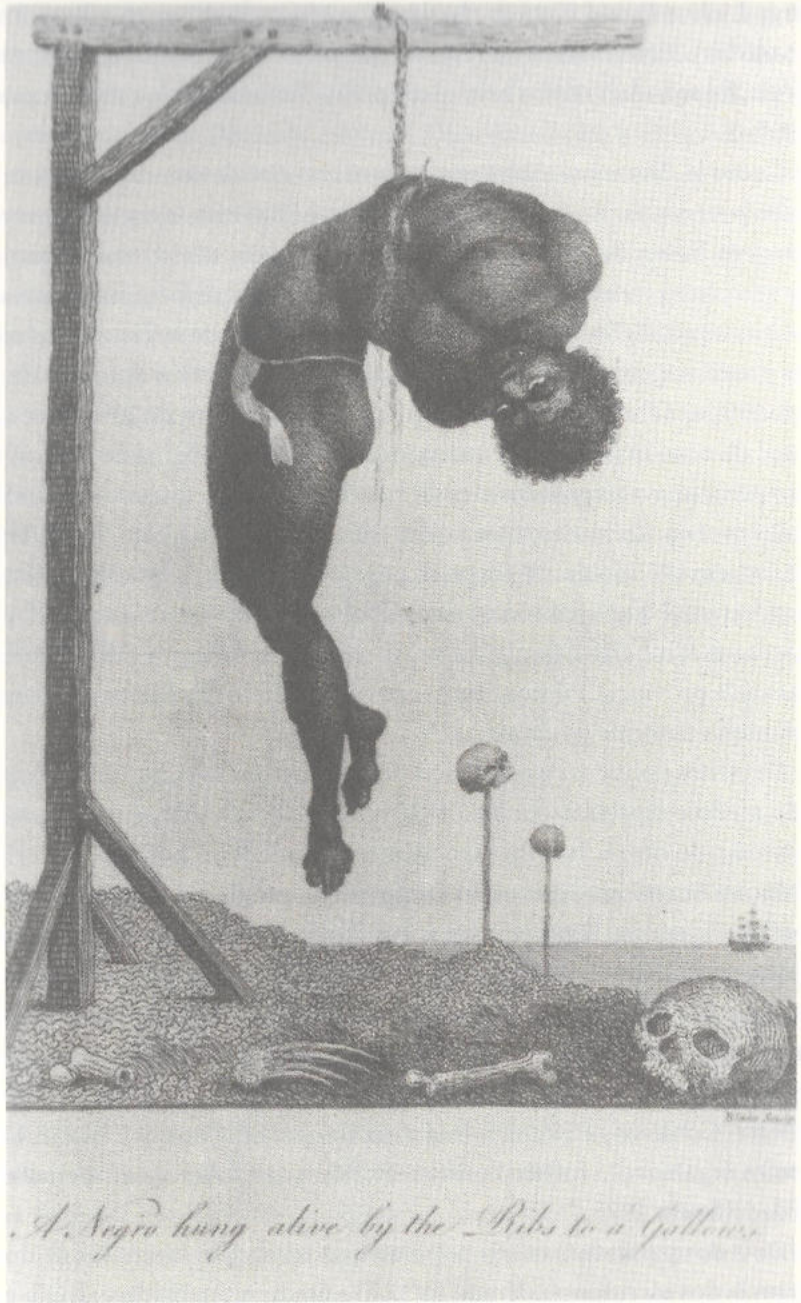
A Revolta de Tacky também pode ter contribuído para outro grande avanço no pensamento abolicionista, na mesma cidade portuária em que Sam Adams aprendera a resistir ao recrutamento. Quando James Otis Jr. pronunciou, em 1761, um sermão contra os mandados judiciais que permitiam às autoridades britânicas atacar o comércio entre a Nova Inglaterra e as Antilhas francesas, saiu do tema previsto para "afirmar os direitos dos negros". Otis proferiu seu eletrizante discurso logo depois da Revolta de Tacky, que cobrira numa série de artigos para os jornais de Boston. Mais tarde John Adams diria que Otis fora, naquele dia, "uma chama ardente", um profeta que combinava os poderes de Isaías e de Ezequiel. Fez uma "dissertação sobre os direitos do homem em estado natural", um relato antinomiano do homem "como soberano independente, não sujeito a qualquer lei não escrita em seu coração" ou alojada em sua consciência. Nenhum quacre da Filadélfia jamais "afirmara os direitos dos negros em termos mais vigorosos". Otis exigia a emancipação imediata e defendia o uso da força para alcançá-la, fazendo tremer o cauteloso Adams. Em *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, publicado em 1764, Otis afirmou que todos os homens, "brancos ou negros", eram "livres pela lei da natureza", ampliando e desracializando a expressão "inglês livre".[25] Se Otis leu o panfleto de Philmore, ou simplesmente tirou da Revolta de Tacky conclu-

sões parecidas, o fato é que o pensamento abolicionista nunca mais seria o mesmo. Otis, cujos ecos da década de 1640 levaram alguns a compará-lo a Masaniello, "foi o primeiro a derrubar as Barreiras do Governo para permitir a entrada na *Hidra* da Rebelião".[26]

A Revolta de Tacky iniciou nova fase na resistência dos escravos. Grandes complôs e revoltas explodiram, subseqüentemente, nas Bermudas e Nevis (1761), Suriname (1762, 1763, 1768-72), Jamaica (1765, 1766, 1776), Honduras Britânica (1765, 1768, 1773), Granada (1765), Montserrat (1768), St. Vincent (1769-73), Tobago (1770, 1771, 1774), St. Croix e St. Thomas (1770 e depois) e St. Kitts (1778). Veteranos da Revolta de Tacky participaram de um levante em Honduras Britânica (para onde quinhentos rebeldes tinham sido banidos), e de outras três revoltas na Jamaica em 1765 e 1766.[27]

No continente norte-americano as reverberações da rebelião intensificaram-se depois de 1765, com escravos aproveitando novas oportunidades oferecidas pelas disputas entre as classes dominantes do Império e das colônias. O número de fugitivos aumentava num ritmo assustador para os donos de escravos em toda parte, e em meados da década de 1770, um surto de complôs e revoltas de escravos aumentou ainda mais os temores dos brancos. Escravos organizaram levantes em Alexandria, Virgínia, em 1767; Perth Amboy, Nova Jersey, em 1772; freguesia de Saint Andrew, Carolina do Sul, e, numa iniciativa conjunta afro-irlandesa, Boston, em 1774; no condado de Ulster, em Nova York, no condado de Dorchester, em Maryland, Norfolk, Virgínia, Charleston, Carolina do Sul e na região do rio Tar na Carolina do Norte, em 1775. Nesta última, um escravo chamado Merrick tramou com marinheiros brancos para disponibilizar armas disponíveis e possibilitar a pretendida revolta.[28]

A resistência dos escravos estava estreitamente relacionada ao desenvolvimento do afro-cristianismo. Na freguesia de Saint Bartholomew, Carolina do Sul, um complô revolucionário aterrorizou a população branca na primavera de 1776. Entre os líderes, todos eles pregadores negros, havia duas profetisas. Um pastor chamado George afirmou que o "Jovem rei [da Inglaterra] [...] está prestes a mudar o mundo e libertar os negros". Mais ao sul, em Savannah, Geórgia, o pregador David quase foi enforcado depois de comentar o Êxodo: "Deus concederá aos negros a Libertação do Poder dos seus Senhores, assim como libertou os Filhos de Israel do Cativeiro egípcio". Enquanto isso, uma nova geração de líderes evangélicos surgiu nas décadas de 1760 e 1770, entre eles



Negro pendurado vivo pelas costelas numa forca, c. 1773, William Blake. Stedman, Narrative of a Five Years Expedition.

George Liele e David George (batistas) e Moses Wilkinson e Boston King (metodistas). Liele, escravo da Virgínia que fundou a primeira igreja batista da Geórgia, foi mandado pelos britânicos para a Jamaica, onde estabeleceu outra igreja.[29]

Como já dissemos, idéias revolucionárias circulavam rapidamente pelas cidades portuárias. Escravos fugitivos e negros libertos concentravam-se nos portos em busca de proteção e de pagamento em dinheiro, e arranjavam emprego como trabalhadores e marujos. Escravos também mourejavam no setor marítimo, alguns tendo como senhores capitães de navio, outros contratados para a viagem. Pela metade do século XVIII, os escravos dominavam o tráfico marítimo e fluvial em Charleston, que absorvia cerca de 20% dos escravos adultos do sexo masculino. A independência desses "negros de barcos" havia muito preocupava os governantes da cidade, sobretudo quando essa independência envolvia atividades subversivas, como no caso do piloto fluvial Thomas Jeremiah, em 1775. Jeremiah foi preso por estocar espingardas na expectativa da guerra imperial que "ajudaria os negros pobres". "Dois ou três brancos", provavelmente marinheiros, também foram detidos, soltos por falta de provas, e expulsos da província. Pilotos negros eram um "bando rebelde, particularmente resistente ao controle dos brancos".[30]

Os efeitos políticos da resistência dos escravos eram contraditórios, provocando medo e repressão (polícia e patrulhas), de um lado, e mais oposição à escravidão, do outro. Isso foi especialmente verdadeiro nos anos anteriores à Revolução Americana, que assinalaram novo estágio na evolução do pensamento abolicionista. Benezet, o principal abolicionista quacre dos Estados Unidos, descreveu levantes de escravos em todo o mundo e disseminou, incansavelmente, notícias a esse respeito por intermédio de cartas, panfletos e livros. Sua obra, em conjunto com a resistência de baixo para cima, resultou em novos ataques ao tráfico de escravos em Massachusetts, em 1767, e em Rhode Island, Delaware, Connecticut, Pensilvânia e no Congresso Continental, em 1774. A primeira organização formal contra a escravatura na América foi estabelecida em Filadélfia em 1775.[31]

Dois dos panfletistas mais populares da revolução foram induzidos pela militância dos escravos na década de 1770 a atacar a escravidão, ampliando os argumentos em defesa da liberdade humana. John Allen, pastor batista que testemunhara os motins, julgamentos, enforcamentos e a diáspora dos tecelões de

seda de Spitalfields em Londres durante a década de 1760, pronunciou (e publicou) "Um sermão sobre as belezas da liberdade" depois do incêndio do cúter da alfândega *Gaspee* por marujos em 1773. Na quarta edição de seu panfleto, lido para "vastos Círculos de Pessoas Comuns", Allen denunciou a escravidão, entre outras coisas, por ter causado as recentes e repetidas revoltas de escravos, que "costumam derramar rios de sangue". Thomas Paine, outro homem bom de pena e enamorado da liberdade, pôs-se a escrever contra a escravidão logo que chegou aos Estados Unidos, em 1774. De forma diluída, Paine repetiu os argumentos de Philmore pela autolibertação: "Assim como o verdadeiro dono tem o direito de exigir de volta seus bens roubados e vendidos, o escravo, dono legítimo de sua liberdade, tem o direito de exigi-la de volta, por mais que outros a comprem e vendam". Paine mostrou que estava a par do aprimoramento da resistência afro-americana quando se referiu aos escravos chamando-os de "perigosos, como são agora". As lutas dos escravos afro-americanos entre 1765 e 1776 aumentaram a comoção e a sensação de crise em todas as colônias britânicas nos anos que precederam a revolução. Dentro do batista Allen e do meio-quacre Paine, elas despertaram um abolicionismo antinomiano de uma época revolucionária anterior.[32]

TURBAS

As trajetórias de rebelião entre marujos e escravos cruzavam-se nas turbas dos portos, aqueles ruidosos ajuntamentos de milhares de homens e mulheres que provocaram a crise nas colônias norte-americanas. Como os conspiradores de Nova York em 1741, marinheiros e escravos confraternizavam em botequins, pistas de dança e "casas de bagunça", na Hell Town de Filadélfia e em outros lugares, apesar dos esforços das autoridades para criminalizar e impedir tais reuniões.[33] Eles se reuniam em turbas no lado norte e no lado sul de Boston desde os anos de 1740. Na realidade, talvez a definição mais comum de turba na América revolucionária fosse a que a descrevia como "ralé de rapazes, marujos e negros". Além disso, em quase todas as ocasiões em que uma multidão ia além dos objetivos propostos por líderes moderados de movimentos patrióticos, eram os marujos e, muitas vezes, os escravos que tomavam a dianteira. Turbas heterogêneas foram cruciais nos protestos contra a Lei do Selo

(1765), as Leis de Aquartelamento (1765, 1774), a Lei de Arrecadação de Townshend (1767), o aumento do poder dos serviços aduaneiros britânicos (1764-74), a Lei do Chá (1773) e as Leis Punitivas (1774). Por ajudarem a reviver antigas idéias e a gerar novas, as turbas multiétnicas foram denunciadas como hidra de muitas cabeças.[34]

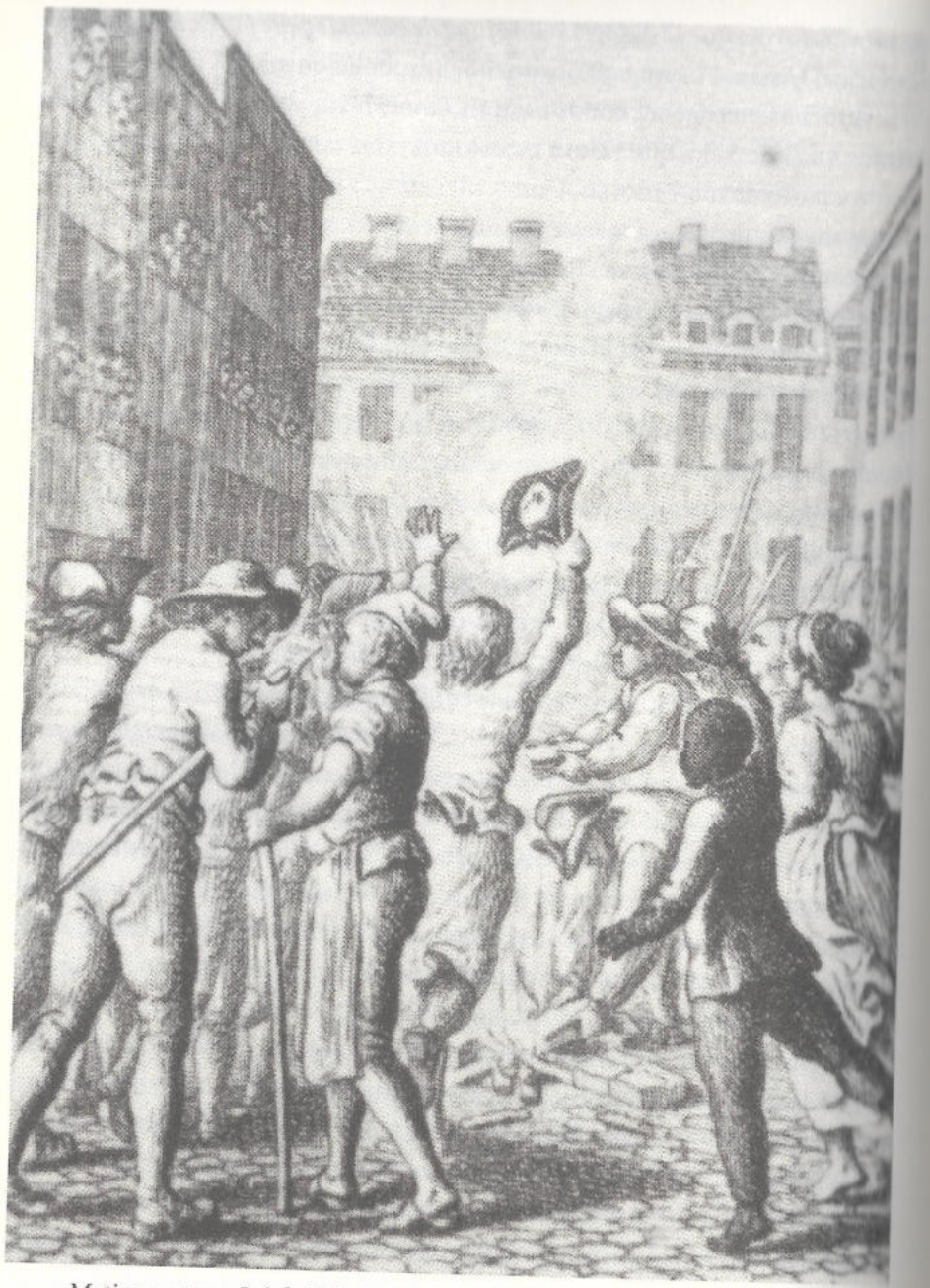
Turbas multirraciais ajudaram a assegurar numerosas vitórias para o movimento revolucionário, especialmente, como vimos, contra o recrutamento forçado. Os amotinados heterogêneos de Boston, como também vimos, inspiraram novas idéias em 1747. Em 1765, "marinheiros, rapazes e negros em número superior a quinhentos" amotinaram-se contra o recrutamento em Newport, Rhode Island e, em 1767, uma turba de "Brancos e Negros armados" atacou o capitão Jeremiah Morgan num motim em Norfolk. Uma turba de marujos, "rapazes e negros robustos" rebelou-se no motim do *Liberty* em Boston em 1768. Jesse Lemisch notou que, depois de 1763, "turbas armadas de brancos e negros repetidamente trataram com grosseria capitães, oficiais e tripulantes, ameaçando tirar-lhes a vida e tomando-os como reféns a ser permutados pelos homens que recrutaram". Autoridades como Cadwallader Colden de Nova York sabiam que as fortificações reais precisavam ser "suficientes para se defenderem dos negros ou de uma turba".[35]

Por que afro-americanos resistiram aos recrutadores? Alguns provavelmente consideravam o recrutamento forçado uma sentença de morte e procuravam escapar das epidemias e dos castigos que afligiam os homens da Marinha Real. Outros aderiam às turbas de combate ao recrutamento para preservar laços de família ou certo grau de liberdade que tinham conquistado. E muitos talvez tenham sido atraídos para a luta pela linguagem e pelos princípios da luta contra o recrutamento, pois em todas as docas, em todos os portos, em todo o Atlântico, marinheiros denunciavam a prática como pura e simples escravidão. Michael Corbert e vários de seus irmãos marinheiros lutaram para não ser embarcados à força num navio de guerra no porto de Boston em 1769, alegando que "preferiam a morte a uma vida que consideram escravidão". O pastor batista John Allen reiterou o que incontáveis marujos tinham manifestado em suas ações, e que Sam Adams escrevera anos antes: o povo "tem o direito, pela lei de Deus, da natureza e das nações, de mostrar relutância e mesmo de resistir a qualquer força militar ou naval". Allen comparou uma forma de escravização com outra. Os recrutadores, insistia, "devem ser sempre odiosamente desprezados,

da mesma forma que se despreza *um grupo de bandidos que faz escravos na costa da África*". O sal era o tempero do movimento abolicionista.[36]

A turba heterogênea conduziu uma ampla hoste de pessoas à resistência contra a Lei do Selo, que taxava os colonos com a exigência de selos para a venda e o uso de mercadorias. Como a lei atingia todas as classes, todos participaram dos protestos, apesar de muitos observadores destacarem a atuação de marinheiros, por sua liderança e seu espírito de oposição. A recusa a usar papéis selados (e a pagar a taxa) enfraqueceu o comércio, e marinheiros ociosos, condenados a permanecer em terra sem ganhar dinheiro, tornaram-se uma força explosiva em todos os portos. Autoridades reais em toda parte concordariam com o agente aduaneiro de Nova York que viu o poder da "turba [...] aumentar e fortalecer-se diariamente, com os marinheiros que chegavam, sem que nenhum saísse, e que são a gente mais perigosa nessas ocasiões, pois depende completamente do comércio para subsistir". Peter Oliver notou que depois dos motins da Lei do Selo "a *Hidra* foi despertada. Cada Boca facciosa vomitou pragas contra a *Grã-Bretanha*, e a Imprensa jogou tudo contra a escravidão".[37]

A turba de Boston agiu com fúria contra a propriedade do distribuidor de selos Andrew Oliver em 14 de agosto de 1765, e doze dias depois dirigiu uma ira ainda mais intensa contra a casa e os refinados bens de Thomas Hutchinson, que gritou para a multidão: "Vocês são um bando de Masaniellos!". Outros inimigos da turba descreveram posteriormente seu líder, Ebenezer MacIntosh, como a encarnação do pescador descalço de Nápoles. Marinheiros logo levaram a notícia e a experiência dos tumultos de Boston para Newport, onde os legalistas Thomas Moffat e Martin Howard Jr. tiveram o mesmo destino de Hutchinson em 28 de agosto. Em Newport, onde a economia mercantil dependia do trabalho de marinheiros e estivadores, a resistência à Lei do Selo foi comandada por John Webber, provavelmente marinheiro, e, de acordo com uma versão, um "fugitivo da Justiça". Um bando de marinheiros conhecido como Filhos de Netuno chefiou 3 mil amotinados num ataque ao forte George em Nova York, a fortaleza da autoridade real. Guiavam-se pelo exemplo da insurreição de 1741, quando tentaram reduzi-lo a cinzas. Em Wilmington, Carolina do Norte, uma "furiosa Turba de Marujos e companhia" obrigou o distribuidor de selos a renunciar. Marinheiros também encabeçaram ações em massa contra a Lei do Selo em Antígua, St. Kitts e Nevis, onde "se comportaram



Motins contra a Lei do Selo em Boston, 1765. Matthias Christian Sprengel, Allgemeines historisches Taschenbuch... enthaltend für 1784 die Geschichte der Revolution von Nord-America (*1783*).

como jovens leões". As turbas continuaram a agir em resistência à Lei da Arrecadação de Townshend e ao renovado poder do serviço aduaneiro britânico, no fim da década de 1760 e começo da de 1770. Recorrendo aos costumes marítimos, marinheiros acrescentaram uma arma ao seu arsenal de justiça, usando piche e penas para intimidar autoridades britânicas. O som metálico do pincel no balde de piche ecoava na observação de Thomas Gage, em 1769, de que "as Autoridades da Coroa ficaram mais tímidas e mais temerosas de cumprir suas Obrigações de todos os Dias".[38]

O incêndio da escuna *Gaspee* da alfândega em Newport, em 1772, foi outro momento decisivo para o movimento revolucionário. "Marujos sem lei" tinham, com freqüência, atuado diretamente contra homens da alfândega, em Newport e outros lugares. Quando o *Gaspee* encalhou, de sessenta a setenta marujos saltaram de três chalupas para subir a bordo do navio, capturar o desprezado tenente William Dudingston, levá-lo para terra com sua tripulação, e atear fogo ao navio. Os criadores de caso foram subseqüentemente acusados de "alta traição, a saber, guerrear contra o Rei", que era o significado dos atos em que marinheiros incendiavam navios do rei. Comerciantes, fazendeiros e artesãos talvez tivessem participado do caso *Gaspee*, mas marinheiros eram claramente os líderes, como concluiu Daniel Horsmanden, que usou a experiência adquirida como presidente dos julgamentos dos conspiradores de 1741 em Nova York para investigar esse novo incidente, como chefe da comissão real. O incêndio do navio, escreveu, fora "cometido por um grupo de marinheiros ousados, imprudentes e arrojados". Horsmanden não sabia se alguém mais se encarregara de organizar esses homens do mar, ou se eles simplesmente "se juntaram num bando".[39]

Homens do mar também chefiaram os motins de Golden Hill e Nassau na cidade de Nova York e o motim de King Street em Boston, mais conhecido como o Massacre de Boston. Em ambos os portos, marinheiros e outros trabalhadores marítimos ofenderam-se com os soldados britânicos que trabalhavam por soldos abaixo do normal na zona portuária; em Nova York também se opuseram aos ataques dos soldados a seu mastro da liberdade (um mastro de navio de 17,5 metros). Seguiram-se motins e brigas de rua. Thomas Hutchinson e John Adams viam uma relação entre os acontecimentos de Nova York e os de Boston, talvez com pessoas participando dos dois. Adams, que defendeu os soldados britânicos no julgamento, chamou a turba que se reuniu em King Street no "fatal 5 de março" de nada mais que "uma ralé heterogênea de rapazes

descarados, negros e mulatos, irlandeses e marinheiros de fora". Seu chefe era Crispus Attucks, escravo fugido de origem afro-americana e nativo-americana que vivia na pequena comunidade de negros livres de Providence nas ilhas Bahamas. Marinheiros tomaram parte também nas várias ações diretas das Festas do Chá, que fizeram Thomas Lamb exclamar em Nova York: "Estamos em plena festa do Jubileu!".[40]

Pelo verão de 1775, marujos e escravos tinham ajudado a gerar o entusiasmo descrito por Peter Timothy: "Com relação à Guerra e à Paz, só posso lhe dizer que os plebeus ainda são pela guerra — mas a nobreza [é] perfeitamente pacífica". Dez anos de ação revolucionária direta tinham levado as colônias a um passo da revolução. Já durante os protestos contra a Lei do Selo de 1765, o general Thomas Gage reconhecera a ameaça da turba: "Esta Insurreição é composta de grande número de Marinheiros encabeçados por Capitães de Navios Corsários" e de muita gente da área circundante, num total de "alguns milhares". No fim de 1776, lorde Barrington, do Exército britânico, afirmou que os governos coloniais da América do Norte tinham sido "subvertidos por insurreições no verão passado, porque não havia força suficiente para defendê-los". Marujos, trabalhadores braçais, escravos e outros trabalhadores pobres forneceram grande parte da centelha, da volatilidade, do ímpeto e da militância sustentada do ataque à política britânica depois de 1765. Durante a Guerra Revolucionária, tomaram parte em ações da turba que acossaram os *tories* e diminuíram sua eficácia política.[41]

"Vi-me cercado por uma horda heterogênea de miseráveis, com roupas esfarrapadas e pálido semblante", escreveu Thomas Dring quando começava a cumprir seu cativeiro em 1782 a bordo do notório barco *Jersey*, navio de guerra britânico que servia como navio-prisão no East River, em Nova York.[42] Muitos milhares, especialmente marujos, foram acusados de "piratas" e "traidores" e trancafiados em prisões britânicas e navios-prisão depois de 1776. Philip Freneau, que passou dois meses no barco *Scorpion*, "condenado à fome, aos grilhões e ao desespero", compôs "O navio-prisão britânico", um dos grandes poemas daquela época, em 1780:

A fome e a sede se juntam para a nossa desgraça,
E o pão mofado, e a carne de porco podre,
A carcaça mutilada, e o cérebro fatigado,

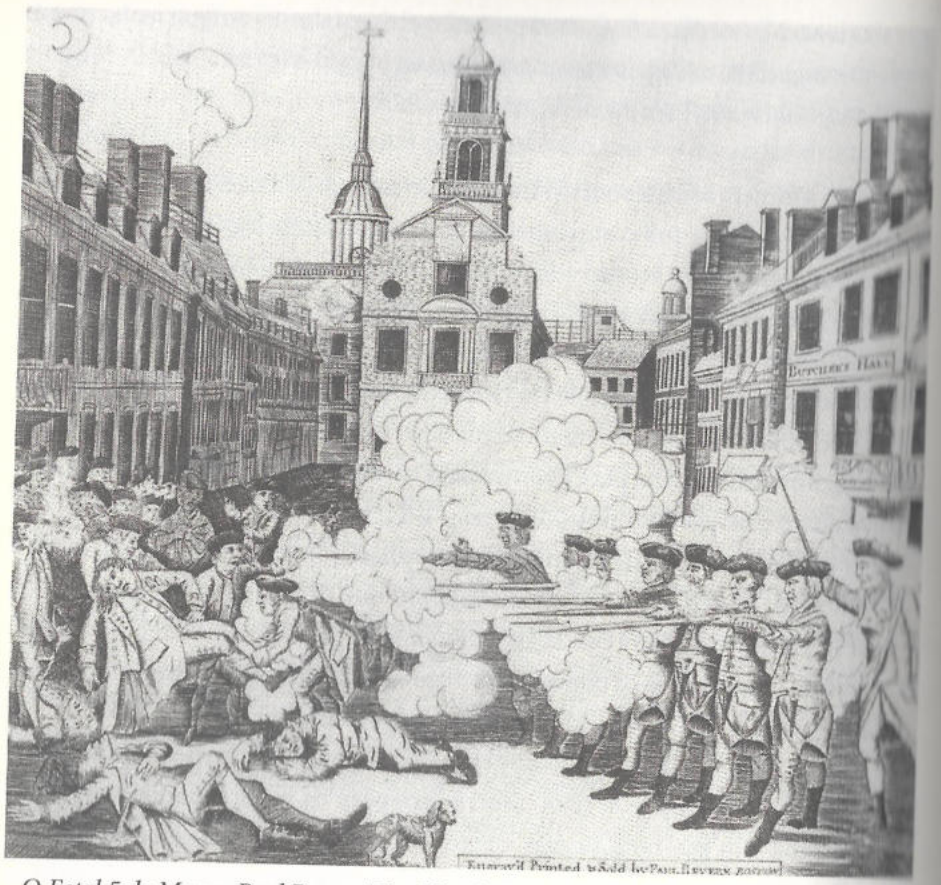
O veneno do médico, a bengala do capitão,
O mosquete do soldado, a dívida do comissário,
*A algema do anoitecer, e a ameaça do meio-dia.**

Em meio à fome, à sede, à podridão, ao sangue coagulado, ao terror e à violência e à morte de 7 mil ou 8 mil companheiros de prisão durante a guerra, os prisioneiros organizaram-se de acordo com princípios igualitários, coletivos e revolucionários. O que antes funcionara como "cláusulas" entre marujos e piratas tornou-se "um Código de Regulamento [...] para seu próprio regulamento e governo". Iguais perante os ratos, a varíola e o cutelo dos guardas, eles praticaram a democracia, trabalhando para distribuir alimento e roupa em partes iguais, para oferecer atendimento médico, para enterrar seus mortos. Num navio um marinheiro falava entre conveses aos domingos para honrar os que tinham morrido "em defesa dos seus direitos de Homem". Um capitão que refletia, surpreso, sobre a auto-organização dos prisioneiros observou que os marinheiros eram "dessa classe [...] que não se deixa controlar facilmente, e em geral não é adepta entusiástica da boa ordem". Mas os marinheiros seguiam a tradição da hidrarquia ao executar a ordem do dia: eles se governavam a si próprios.[43]

Dessa maneira, a horda heterogênea oferecia uma imagem da revolução de baixo para cima, que se revelou aterradora para os *tories* e para os patriotas moderados. Em sua famosa mas deturpada gravura do Massacre de Boston, Paul Revere tentou dar aspecto respeitável à "horda heterogênea", excluindo da multidão os rostos negros e introduzindo um número excessivo de cavalheiros. O Conselho de Segurança da Carolina do Sul queixou-se amargamente dos ataques de marujos — "homens brancos e negros armados" — em dezembro de 1775.[44] Colonos de elite recorreram de imediato a imagens de monstruosidade, chamando a turba de "hidra", "monstro de muitas cabeças", "réptil" e "força de muitas cabeças".

O fato de ter muitas cabeças significava que a democracia tinha fugido do controle, como explicou Joseph Chalmers: um governo excessivamente democrático "torna-se um monstro de muitas cabeças, uma tirania de muitos". Con-

* Hunger and thirst to work our woe combine,/ And mouldy bread, and flesh of rotten swine,/ the mangled carcase, and the batter'd brain,/ The doctor's poison, and the captain's cane,/ The soldier's musquet, and the steward's debt,/ The evening shackle, and the noon-day threat.



O Fatal 5 de Março, Paul Revere. The Bloody Massacre; perpetrated in King-Street, Boston, on March 5th, 1770, by a party of the 29th Regiment (*1770*).

tra os soldados e marujos revolucionários que combateram sob a bandeira da serpente com os dizeres "Não me Pise" John Adams propôs Hércules como símbolo da nova nação.[45]

Turbas multirraciais sob a liderança de trabalhadores do mar ajudaram simultaneamente a provocar a crise imperial da década de 1770 e a propor uma solução revolucionária. A militância dos trabalhadores multirraciais em Boston, Newport, Nova York e Charleston levou à formação dos Filhos da Liberdade, a primeira organização intercolonial a coordenar a resistência antiimperial. Richard B. Morris escreveu que os marujos de Nova York "organizaram-se como Filhos de Netuno, aparentemente antes dos Filhos da Liberdade, aos quais podem muito

bem ter fornecido o padrão de organização". A comoção em torno do episódio do *Gaspee* de 1772 pôs em movimento uma nova fase de organização, pois na esteira dessa façanha audaciosa outra instituição revolucionária, o comitê de correspondência, foi estabelecida nas colônias. Para o legalista Daniel Leonard, esses comitês eram a "mais imunda, sutil e venenosa serpente já saída do ovo da sedição".[46] Mas se a horda heterogênea moldou a história organizacional da Revolução Americana, teve, como vimos, impacto ainda maior em sua história intelectual, influenciando as idéias de Samuel Adams, J. Philmore, James Otis Jr., Anthony Benezet, Thomas Paine e John Allen. A ação de baixo para cima empreendida em Boston, na freguesia de Saint Mary, na Jamaica e em Londres perpetuou antigas idéias e fez surgir outras, que circulariam pelo Atlântico durante as décadas seguintes.

Uma das principais idéias preservadas pelas multidões multirraciais das cidades portuárias foi a noção antinomiana de que a consciência moral estava acima da lei civil do Estado, e portanto legitimava a resistência à opressão, fosse contra um corrupto ministro do Império, um tirano senhor de escravos ou um violento capitão de navio. David S. Lovejoy tinha mostrado, de forma convincente, que um espírito nivelador e um desdém antinomiano por leis e governos estavam embutidos no crescente "entusiasmo político" da era revolucionária. Turbas explosivas expressavam, consistentemente, esse entusiasmo, levando Benjamin Rush a dar nome a um novo tipo de insanidade: *anarquia*, o "amor excessivo pela liberdade". A doutrina da lei mais alta, historicamente associada ao antinomianismo, apareceria em forma secular na Declaração da Independência, denunciada em sua própria época como exemplo de "antinomianismo civil".[47]

Em sua luta contra o recrutamento forçado nas décadas de 1760 e 1770, a horda heterogênea recorreu a idéias que datavam da Revolução Inglesa, quando Thomas Rainborough e o movimento revolucionário dos anos 1640 denunciaram a escravidão. No segundo *Agreement of the Free People of England* (maio de 1649), os *Levellers* tinham explicado a base antinomiana da sua oposição ao recrutamento: "Nós, o Povo Livre da Inglaterra", declaramos ao mundo que o Parlamento não tinha poderes para recrutar homens para a guerra, pois cada pessoa tinha o direito de satisfazer sua própria consciência sobre a justiça de tal guerra. Dessa forma, os *Levellers* fizeram do homem e sua consciência (não o cidadão) o sujeito da declaração, e a vida (não o país) seu objeto. Tinha razão Peter Warren ao afirmar que os marinheiros da Nova Inglaterra eram "quase *Levellers*"; nessa qualidade, manifestaram sua oposição ao recrutamento e à

escravidão mais amplamente, influenciaram Jefferson, Paine e uma geração de pensadores, e mostraram que o confronto revolucionário entre as classes altas e baixas na década de 1640 — e não os acordos de 1688 dentro das ordens dominantes — foi o verdadeiro precedente dos acontecimentos de 1776.[48]

Quando se queixou de que a imprensa fez soar as mudanças contra a escravidão, o Tory Peter Oliver referia-se ao toque de sinos, e a todas as combinações possíveis de toques de sinos. Sugeriu um zumbido sombrio, mas podemos propor uma campanologia da liberdade. Quando se toca um único sino num conjunto afinado, suas reverberações levam vizinhos a emitir insinuações harmoniosas, e quando vários são tocados rapidamente, o resultado é um ritmo de agitação em cascata. Quais foram as "mudanças contra a escravidão" na época da Revolução Americana? Havia sinos patrióticos, clamando com insistência crescente, e havia as altas e longas reverberações produzidas pelas notas distintas — a Revolta de Tacky, a crise da Lei do Selo — da horda heterogênea. Os patriotas soavam contra diversos significados da escravidão: taxação sem representação, negação do livre-comércio, limitações ao recrutamento, intolerância eclesiástica e o gasto e as intromissões de um Exército permanente. Marujos e escravos, enquanto isso, se opunham a outros significados: recrutamento, terror, morte por excesso de trabalho, seqüestro e confinamento. Os dois grupos eram contrários à prisão arbitrária e ao julgamento sem pessoas de condição semelhante ou júri. Esse dobre de sinos evocava distantes memórias da Revolução Inglesa. Donde a importância do *habeas corpus*, da proteção contra a prisão sem julgamento — os tons mais profundos do toque da liberdade, fundamentais para marujo, escravo e cidadão. No ciclo da Revolução Americana, Tacky fez soar o toque de alerta do levante da liberdade, e a Convenção de Filadélfia fez soar o mau presságio de sua morte, muito embora os meios-tons ainda continuassem, em diminuendo, e em Santo Domingo.

CONTRA-REVOLUÇÃO

Se as ações audaciosas da horda heterogênea deram impulso ao movimento pela independência, também produziram comoção *dentro* dele — medo, ambivalência e oposição. Em Nova York, por exemplo, os Filhos da Liberdade surgiram como reação à "ameaça de anarquia" de levantes autônomos contra o recrutamento e a Lei do Selo em 1764 e 1765. Em toda parte, os Filhos começaram a se

apresentar como fiadores da boa ordem, como o necessário contraponto à sublevação dentro da qual eles próprios tinham vindo à luz. Em 1776 os proprietários que se opunham à política britânica descreveram-se a si próprios como "resistência ordeira". Na esteira do Massacre de Boston de 1770, John Adams defendeu os soldados britânicos e fez um apelo explicitamente racista no tribunal, afirmando que a aparência do marinheiro afro-índio Crispus Attucks "seria suficiente para aterrorizar qualquer um". Mas em 1773 ele escreveu uma carta sobre a liberdade, endereçou-a a Thomas Hutchinson e assinou-se "Crispus Attucks". Adams temia a horda heterogênea, mas sabia que ela fizera o movimento revolucionário.[49]

Contradições parecidas obcecaram Thomas Jefferson, que reconhecia a horda heterogênea, mas temia o desafio que ela representava para sua própria visão do futuro dos Estados Unidos. Jefferson incluiu na Declaração da Independência a queixa de que o rei George III tinha "coagido nossos compatriotas Cativos em alto-mar a pegar em Armas contra seu País, a se tornarem algozes de seus amigos e Irmãos, ou a tombarem por suas Mãos". Ele (e o Congresso) incluiu marinheiros na coalizão revolucionária mas tendenciosamente simplificou sua história e seu papel dentro do movimento, excluindo a guerra de classes e enfatizando apenas a guerra de países. O trecho também é desprovido da graciosa redação e do tom imponente do resto da Declaração: parece canhestro, confuso, especialmente em sua indecisão sobre como classificar o marinheiro (cidadão, amigo, irmão?). Jefferson usou as "palavras mais tremendas", como disse Carl Becker referindo-se à prosa do rascunho na parte relativa à escravidão africana, mas "o trecho, de certa forma, nos deixa frios". Há nele um "senso de esforço laborioso, de busca de um efeito que não se produz". De fato, Jefferson acrescentou as palavras sobre recrutamento como uma reflexão tardia, enfiando-as no rascunho da Declaração. Ele sabia que o mercado de trabalho era um problema sério naquela época mercantil, e que o comércio dependeria de marinheiros, quer a América permanecesse no Império britânico, quer não.[50]

Thomas Paine sabia-o, também. Ele denunciou o recrutamento, mas sua maior preocupação em *Common Sense* era tranqüilizar os comerciantes americanos sobre a oferta de mão-de-obra marítima depois da revolução: "Na questão de como tripular uma frota, em geral cometem-se grandes erros; não é necessário que uma quarta parte seja de marinheiros. [...] Alguns poucos marinheiros capazes e sociáveis logo ensinarão a um número suficiente de ativos homens em terra como é o trabalho coletivo no navio". Essa fora sua experiên-

cia pessoal a bordo do *Terrible*, um navio corsário, durante a Guerra dos Sete Anos, que o levou a afirmar que marinheiros, construtores navais e todo o setor marítimo constituíam uma base econômica viável para um novo país americano. (Ele não mencionou que a tripulação do navio era heterogênea e insurgente.) Restava saber como conquistar a independência: seria de cima para baixo, pela voz legal do Congresso, ou de baixo para cima, pela turba? Aqui Paine demonstra a mesma atitude de outros de sua posição: ele temia a turba heterogênea (embora viesse a pensar de outra forma nos anos 1790). A multidão, explicou ele, foi razoável em 1776, mas a "virtude" não era perpétua. Salvaguardas eram necessárias para impedir que "algum Massanello apareça depois, que se aproveite da inquietação popular, reúna os desesperados e os descontentes, e, assumindo os poderes do governo, destrua as liberdades do continente como um dilúvio". Seu maior medo era a concomitância das lutas dos trabalhadores urbanos, dos escravos africanos e dos nativos americanos.[51]

A horda heterogênea ajudara a fazer a revolução, mas a vanguarda contra-atacou nas décadas de 1770 e 1780, visando turbas, escravos e marinheiros, no que deve ser considerado o termidor americano. O esforço para reformar a turba afastando os militantes mais ativos começou em 1766 e continuou, nem sempre com êxito, durante toda a revolução e depois dela. Proprietários patrióticos, comerciantes e artesãos cada vez mais condenavam as multidões revolucionárias, tentando tirar a política "do ar livre" e levá-la para as câmaras legislativas, onde os despossuídos não teriam voto nem voz. Paine, por sua vez, voltar-se-ia contra a multidão depois do motim de Forte Wilson, em Filadélfia, em 1779. Quando ajudou a redigir a Lei Antimotim de Massachusetts em 1786, a ser usada para dispersar e controlar os insurgentes da Rebelião de Shays, Samuel Adams deixou de acreditar que a turba "encarnasse os direitos fundamentais do homem pelos quais o próprio governo deve ser julgado", e afastou-se da força democrática criativa que anos antes lhe dera a melhor idéia de sua vida.[52]

Os patriotas moderados tinham, desde o começo do movimento, em 1765, tentado limitar a luta pela liberdade excluindo os escravos da coalizão revolucionária. O lugar dos escravos no movimento continuou ambíguo até 1775, quando lorde Dunmore, governador da Virgínia, atacou os patrióticos donos de *plantation* de tabaco oferecendo a liberdade aos empregados e escravos dispostos a ingressar no Exército de Sua Majestade para restabelecer a ordem na colônia. A notícia da proposta de liberdade espalhou-se como fogo pelas comunidades escravas, e milhares desertaram das *plantations*, iniciando uma nova e móvel revolta de imensas proporções. Alguns desses escravos seriam organizados sob o nome de Regimento Etíope de Lorde Dunmore; os que não tivessem permissão de usar armas buscariam a proteção do Exército britânico. Líderes americanos, furiosos com a iniciativa, tentaram preservar a escravidão, anunciando em 1775 que os recrutadores não deveriam aceitar desertores, "caminhantes, negros ou vagabundos" e reafirmando no ano seguinte que nem negros libertos nem escravos negros se qualificavam para o serviço militar. Mas a escassez de mão-de-obra forçaria a reconsideração dessa ordem, especialmente numa fase posterior da guerra. Enquanto 5 mil afro-americanos lutavam pela liberdade, os líderes políticos e militares americanos combatiam os britânicos e alguns dos seus próprios soldados para proteger a instituição da escravatura.[53]

O marinheiro seria estimulado a servir na Marinha Continental, mas não era, de acordo com James Mason, bom cidadão da república. Qualquer virtude que um dia pudesse ter tido foi sufocada por sua vida de estúpido mouro no mar: "Apesar de atravessar e circunavegar a terra, ele não vê nada além dos mesmos vagos objetos da natureza, as mesmas monótonas ocorrências nos portos e docas; e em casa no seu navio, que novas idéias podem surgir do manejo invariável de cordas e lemes, ou da companhia de camaradas ignorantes como ele?". Ignorância, arrogância e negação fizeram Madison inverter a verdade, mas ele estava certo com relação a outra coisa: quanto maior o número de soldados numa república, como sugeriu, menos seguro é o seu governo. Madison teve o apoio de muitos outros nessa atitude, incluindo os "Sábios de Connecticut" (David Humphreys, Joel Barlow, John Trumbull e o doutor Lemuel Hopkins), que em 1787 escreveram um poema chamado "The Anarchiad", em resposta à Rebelião de Shay e em memória do ciclo de revoltas dos anos 1760 e 1770. Os poetas exprimiram seu ódio às turbas e suas idéias. Zombaram dos "sonhos democráticos", dos "direitos do homem" e da redução de tudo "a um só nível". Um dos seus piores pesadelos era o que chamavam de "jovem DEMOCRACIA do *inferno*". Não tinham esquecido o papel dos marinheiros na revolução: em seu imaginário Estado de anarquia, o "poderoso Marujo segura o leme". Ele tinha sido "Amamentado nas ondas, educado na rugidora tempestade,/ Seu coração de mármore, seu cérebro de chumbo". Tendo navegado "no turbilhão" como parte de suas tarefas, esse homem empedernido, de cabeça dura, naturalmente

"gosta da tempestade" da revolução. Os poetas aludiam aos atos revolucionários dos marujos quando se referiam a "mares de férvido piche".[54]

Durante os anos 1780, esse pensamento prevaleceu entre os construtores da nascente nação política — comerciantes, profissionais, lojistas, artesãos, senhores de escravos e pequenos proprietários. Marinheiros e escravos, outrora peças necessárias da coalizão revolucionária, foram, dessa maneira, excluídos do acordo no fim da revolução. Sobre os cinco trabalhadores mortos no Massacre de Boston em 1770, John Adams tinha escrito: "O sangue dos mártires, certo ou errado, foi a semente da congregação". Mas se Crispus Attucks — escravo, marujo e chefe de turba — tivesse sobrevivido ao fogo dos mosquetes britânicos, não teria tido licença para juntar-se à congregação, ou nova nação, que ajudara a criar. A exclusão de gente como Attucks sintetizou o súbito e reacionário recuo da linguagem revolucionária universalista forjada no calor das décadas de 1760 e 1770 e permanentemente celebrada na Declaração da Independência. A reação foi canonizada na Constituição dos Estados Unidos, que deu ao novo governo federal o poder de sufocar insurreições internas. James Madison preocupava-se em 1787 com o "espírito nivelador" e a "lei agrária".[55] A Constituição também fortaleceu a instituição da escravidão ampliando o comércio de escravos, tomando providências para o retorno de escravos fugitivos e dando poder político nacional à classe dos donos de *plantation*.[56] Enquanto isso, um intenso debate sobre a natureza e a capacidade do "negro" travou-se entre 1787 e 1790. Muitos batistas e metodistas recuaram de antigas posições antiescravistas e procuraram um "evangelho que fosse seguro para a *plantation*".[57] A nova classe dominante americana redefiniu "raça" e "cidadania" para dividir e marginalizar a horda heterogênea, estipulando, na década de 1780 e no começo da de 1790, uma lei unificada de escravidão baseada na supremacia dos brancos. As ações da horda heterogênea, e as reações contra elas, ajudam a esclarecer a conflitante e ambígua natureza da Revolução Americana — suas origens militantes, seu ímpeto radical e sua conservadora conclusão política.[58]

VETORES DE REVOLUÇÃO

Apesar disso, as implicações das lutas das décadas de 1760 e 1770 não puderam ser facilmente contidas, pelos Filhos da Liberdade, por Jefferson, Paine,

Adams ou pelo novo governo americano. Soldados que lutaram na guerra divulgaram as notícias, experiências e idéias da revolução. Veteranos dos regimentos franceses levados para a América do Norte, incluindo Christophe e André Rigaud, chefiariam, posteriormente, a próxima grande revolução do Atlântico ocidental, no Haiti, a partir de 1791. Outros veteranos voltaram para a França e talvez tenham chefiado revoltas contra a posse feudal da terra que aceleraram a revolução na Europa durante os anos 1790. A notícia levada por soldados hessianos de volta para seu país acabou impelindo uma nova geração de colonos para a América. Mas foi a horda heterogênea, foram os marujos e escravos derrotados na América e subseqüentemente dispersados, que mais se esforçaram para criar uma nova resistência e para inaugurar uma era de revoluções de amplitude mundial.[59]

Os marinheiros foram um vetor de revolução que viajou da América do Norte para o mar e, em direção sul, para o Caribe. Os marinheiros da Marinha britânica ficaram rebeldes depois de 1776, inspirados em parte nas batalhas travadas contra recrutadores e a autoridade real na América; estima-se que 40 mil marujos tenham desertado de navios da Marinha entre 1776 e 1783. Muitos que foram para o mar naquela época receberam uma educação revolucionária. Robert Wedderburn, filho de uma escrava e de um dono de *plantation* escocês na Jamaica, aderiu à Marinha rebelde em 1778 e depois disso trabalhou como marinheiro, alfaiate, escritor e pregador do Jubileu, participando de protestos marítimos, revoltas de escravos e insurreições urbanas. Julius Scott mostrou que marinheiros negros, brancos e mulatos entravam em contato com escravos nas cidades portuárias britânicas, francesas, espanholas e holandesas do Caribe, trocando informações sobre revoltas de escravos, abolição e revolução e provocando rumores que se transformariam em forças materiais. Não se sabe ao certo se marinheiros levaram a notícia da Revolução Americana que ajudou a inspirar escravos rebeldes na Freguesia de Hanover, na Jamaica, em 1776, mas não há dúvida de que uma horda heterogênea de "cinqüenta ou sessenta homens de todas as cores", incluindo um "irlandês de tamanho prodigioso", atacou navios britânicos e americanos no Caribe em 1793, aparentemente em aliança com o novo governo revolucionário do Haiti.[60]

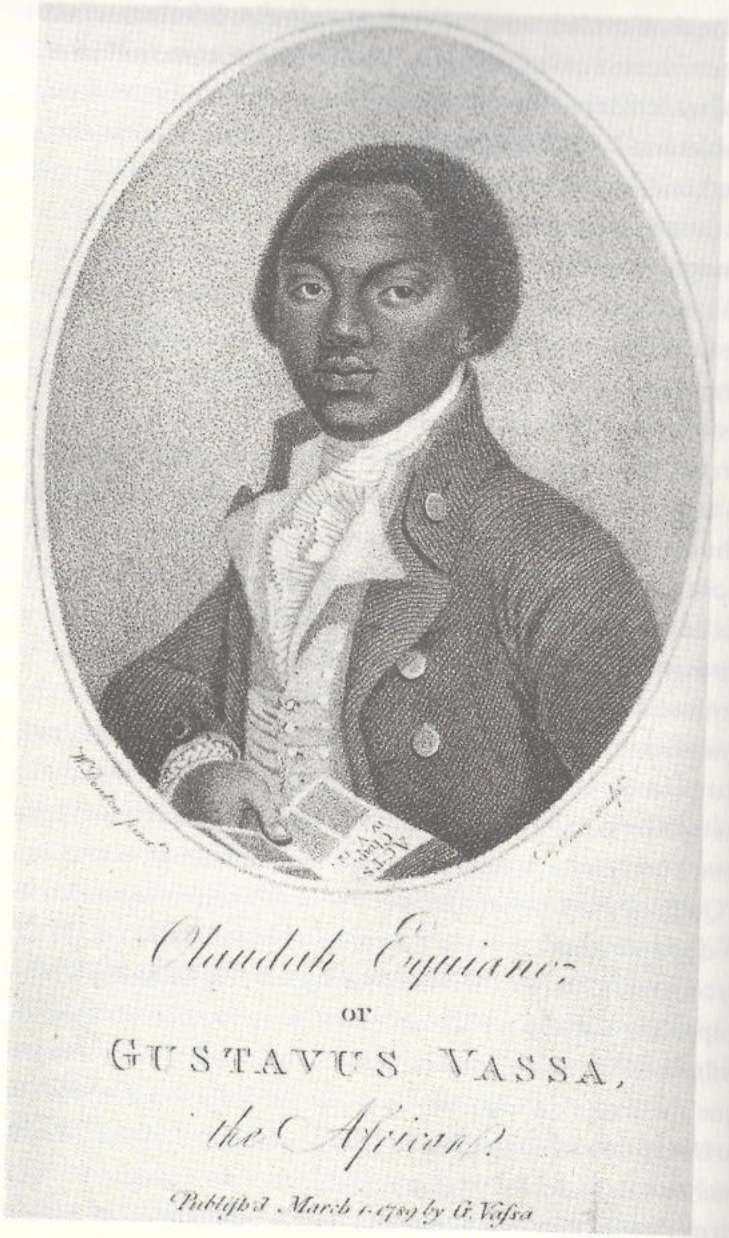
Os escravos e negros libertos que afluíram para o Exército britânico durante a revolução e que foram dispersados pelo Atlântico depois de 1783 constituíram um segundo e multidirecional vetor de revolução. Doze mil afro-

americanos foram levados de Savannah, Charleston e Nova York pelo Exército em 1782 e 1783, e outros 8 mil ou 10 mil partiram com senhores legalistas. Foram para Serra Leoa, Londres, Dublin, Nova Escócia, Bermudas, Flórida Ocidental, Bahamas, Jamaica, Costa do Mosquito e Belize. Pessoas de cor livres oriundas da América do Norte causaram problemas em todo o Caribe no fim da década de 1780, especialmente na Jamaica e nas Ilhas de Barlavento, onde criaram oportunidades e alinhamentos políticos em sociedades de escravos e ajudaram a preparar o caminho para a Revolução Haitiana. Por volta de 1800, lorde Balcarres, governador da Jamaica, escreveu sobre a "Caixa de Pandora" aberta nas Antilhas. "Pessoas turbulentas de todos os países participaram de negócios ilícitos; uma classe abandonada de negros, disposta a qualquer tipo de maldade, e um espírito nivelador generalizado são a característica das ordens inferiores em Kingston." Ali, explicava ele, era refúgio de revolucionários e lugar de futura insurreição, que poderia "num instante [...] virar cinzas".[61]

Um terceiro e poderoso vetor de revolução movia-se para leste rumo ao movimento abolicionista na Inglaterra. Granville Sharp, cujo trabalho no fim da década de 1760 e no começo da de 1770 incluía fazer oposição ao recrutamento na Revolução Americana, tornou-se uma das principais figuras do movimento antiescravista transatlântico. Depois que Olaudah Equiano lhe contou, em 1783, histórias do navio negreiro *Zong*, cujo capitão jogou 132 escravos ao mar para economizar suprimentos e depois tentou receber dinheiro de seguradoras pelos mortos, Sharp divulgou com eficácia o assassinato em massa. Também trabalhou para estabelecer o Estado negro livre de Serra Leoa em 1786 e serviu no Comitê para Efetivar a Abolição do Tráfico de Escravos, em 1787. F. O. Shyllon e Peter Fryer tinham demonstrado, de forma conclusiva, a existência independente de uma população negra em Londres, cuja auto-organização sustentava e encorajava o abolicionista Sharp e, também na década de 1780, um jovem estudioso-ativista chamado Thomas Clarkson.[62]

Depois da guerra americana, Clarkson começou a reunir provas sobre o tráfico de escravos. Especialmente interessado nos efeitos do tráfico em marinheiros, ele queria falar com os homens que trabalharam em navios negreiros e inspecionar as listas de tripulantes desses navios para medir a mortalidade. Para tanto, o jovem estudioso de Cambridge disfarçou-se de marinheiro e andou pelas docas. Mas como convencer homens aterrorizados com o tráfico de escravos e com a idéia de tocar no assunto a conversar com um estranho? Ele conheceu John Dean, marinheiro negro livre e seu primeiro informante, numa casa de pensão pertencente a um tal Donovan, irlandês. Dean, como milhares de outros, entrara no tráfico de escravos através do bruto mundo subterrâneo do recrutamento proletário — a esquálida taberna de marinheiros onde, em Liverpool, Bristol ou Londres, bandos escravizantes costumavam reunir-se entre a meia-noite e as duas da manhã. Dean tinha uma história pessoal para contar: "Por um motivo insignificante, pelo qual não foi de forma alguma responsável, o capitão o amarrou no convés de barriga no chão e derramou-lhe piche fervente nas costas, onde fez incisões com alicate quente". Dean e incontáveis marujos como ele forneceram o conhecimento pessoal e as informações que deram lastro ao movimento antiescravista de classe média.[63]

As relações dos marinheiros com o movimento abolicionista, de um lado, e com as ambigüidades entre a condição de escravo e a de marinheiro, de outro, em nenhuma outra parte estão mais bem representadas do que na vida dessa eminência parda dos abolicionistas, o escravo igbo e marinheiro Olaudah Equiano. Escravizado na África Ocidental, mal subiu a bordo do navio negreiro e viu um marinheiro branco morrer no açoite. Posteriormente veria um marinheiro enforcado num lais de verga, um soldado pendurado pelos calcanhares, um homem na forca em Tyburn; ele mesmo foi duas vezes pendurado, embora não pelo pescoço. O terror, compreendeu imediatamente, era a sina tanto de marinheiros como de escravos. A bordo do navio de guerra *Aetna* aprendeu a ler e escrever, a barbear-se, a pentear-se. Um companheiro de refeições, o irlandês Daniel Quin, ensinou-o a ler a Bíblia e a pensar "apenas em ser livre". No fim da Guerra dos Sete Anos, quando o *Aetna* estava ancorado no rio Tâmisa, seu senhor, com receio de que a recente promoção de Equiano a marinheiro fisicamente apto tornasse mais difícil mantê-lo em escravidão, obrigou-o de espada em punho a entrar numa barcaça. O marinheiro igbo criou coragem: "Eu lhe disse que era livre, e que ele não podia, por lei, obrigar-me àquilo". Vendido ao capitão Doran do antilhano *Charming Sally*, Equiano explicou: "Eu lhe disse que meu senhor não podia me vender para ele, nem para ninguém. 'Por quê?', perguntou ele, 'seu senhor não pagou por você?'. Admiti que sim. Mas eu já trabalhara para ele, disse eu, muitos anos, e ele ficara com todo o meu dinheiro, pois eu só recebi seis pence durante a guerra; além disso, sou batizado; e pelas leis do país homem algum tem o direito de me vender". Diante desses argumentos econômicos, religiosos e legais, Doran lhe disse, segundo informou Equiano, que



Olaudah Equiano, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano (*1790*). *Divisão de Livros Raros, Biblioteca Pública de Nova York, Astor, Lenox, and Tilden Foundations.*

"eu falava inglês demais". Enquanto isso, os companheiros de navio de Equiano prometeram fazer o que estivesse ao seu alcance, o que, além de lhe conseguirem laranjas, não era coisa alguma.

Equiano ingressou na economia antilhana da cana-de-açúcar. "Aprendi o que era trabalhar duro; mandaram-me ajudar a carregar e descarregar o navio." Sua situação começou a melhorar, mas ele assistiu ao intenso sofrimento de outros — os estupros, açoitamentos, marcações a ferro quente, mutilações, cortes, queimações, correntes, mordaças e tortura de dedos. Quis saber dos governantes da Inglaterra: "Os senhores não vivem com medo de uma insurreição?". Citou o discurso de Belzebu em *Paraíso perdido*, escrito por John Milton e publicado exatamente cem anos antes. Grande parte da concepção de liberdade desenvolvida por Equiano, e portanto de sua autodefinição, derivava de outros marinheiros — do seu agudo senso dos direitos do acusado à sua crença no instituto do júri; de suas referências às "criaturas amigas" ao seu estudo da Bíblia; de suas citações de Milton ao ódio contra os "desrespeitadores infernais dos direitos humanos", os traficantes de escravos, recrutadores e trepanadores.

Equiano estava em Charleston durante as manifestações de júbilo pela revogação da Lei do Selo em 1766. É fácil imaginar sua participação nelas, e igualmente fácil compreender por que não quis admiti-lo a seus leitores britânicos. Muitos marinheiros que participaram dessas manifestações pintaram o rosto de negro. Anos depois, o próprio Equiano teve oportunidade de pintar o rosto de branco num episódio que, em suas próprias palavras, foi decisivo, origem de uma crise suicida e espiritual. Em 1774 ele ajudou a recrutar um cozinheiro negro, John Annis, para um barco em viagem à Turquia. Annis, que tinha sido escravo de um certo Kirkpatrick, de St. Kitts, foi logo recrutado pelo antigo senhor e por um bando de capangas no Tâmisa. Equiano apressou-se a obter um *habeas corpus*, mas antes de entregá-lo pintou o rosto de branco, para evitar suspeitas. Depois entrou em contato com Granville Sharp, mas seu advogado fugiu com o dinheiro, e Annis foi levado para St. Kitts, onde o prenderam a uma estaca, cortaram e açoitaram até matar. Equiano encarou a morte de Annis como uma derrota pessoal; ela o fez mergulhar nos abismos do desespero. Mas lentamente começou a descobrir os ricos recursos espirituais da Londres proletária da década de 1770 — os ágapes de um tecelão de seda, os hinos cantados ao anoitecer. Um reformador da prisão, um dissidente, salientou-lhe que "a fé é a substância das coisas nas quais depositamos nossas esperanças, a prova de coisas que não

vemos". Um antinomiano ("um velho homem do mar") encaminhou-o ao Isaías de William Blake: "O lobo e o cordeiro devem comer juntos". Foi guiado à Epístola de Tiago e seu "Assim falai e assim procedei, como os que serão julgados pela lei da liberdade". A escritura de Isaías, Tiago, João e os Atos — o profético, o evangelho social e o perseguido — começaram a dotá-lo de convicção. Ele voltou para o mar e continuou seus estudos. Identificou-se com o criminoso condenado, o necessitado, o pobre; passou da salvação pessoal para a teologia da libertação. Escreveu versos de desespero, aprisionamento, escravidão, terminando com uma alusão ao Evangelho de Marcos: "A pedra que os construtores rejeitaram foi posta como pedra angular". Dessa forma respondeu a Jefferson e Paine, e a seu temor da horda heterogênea. Mas saber se os desprovidos de direitos civis, os escravizados, os presos, os marinheiros — em resumo, a hidra de muitas cabeças — poderiam tornar-se "pedra angular" era uma história para a década de 1790.

O fato de não achar lugar na nova nação americana obrigou a horda heterogênea a buscar formas mais amplas e criativas de identificação. Uma das frases geralmente usadas para capturar a unidade da era da revolução era "cidadão do mundo". J. Philmore descreveu-se a si próprio dessa maneira, como o fizeram outros, incluindo Thomas Paine. Os verdadeiros cidadãos do mundo, é claro, eram os marinheiros e escravos que instruíram Philmore, Paine, Jefferson e os demais revolucionários de classe média e alta. O proletariado multiétnico era "cosmopolita" no sentido original da palavra. Quando lhe lembraram que fora condenado ao exílio, Diógenes, o filósofo-escravo da Antigüidade, respondeu que condenara o juiz a ficar em casa. E "quando lhe perguntaram de onde vinha, disse, 'Sou cidadão do mundo'" — um cosmopolita. O irlandês Oliver Goldsmith publicou em 1762 uma branda crítica do nacionalismo intitulada *Citizen of the World*, apresentando como personagens um marinheiro com perna de pau e uma cantora maltrapilha de baladas. Goldsmith elogiava o "mais humilde marujo ou soldado inglês", que suportavam dias de miséria sem um resmungo. Foi "considerado culpado de ser pobre e mandado para Newgate, a fim de ser levado para as *plantations*", onde trabalharia entre os africanos. Voltou a Londres, foi recrutado à força, mandado a Flandres e à Índia para lutar, surrado pelo contramestre, preso e levado pelos piratas. Foi soldado, escravo, marinheiro, prisioneiro, cosmopolita, cidadão do mundo. James Howell, historiador da Revolta de Masaniello, escreveu no século XVII que "qualquer pedaço de chão

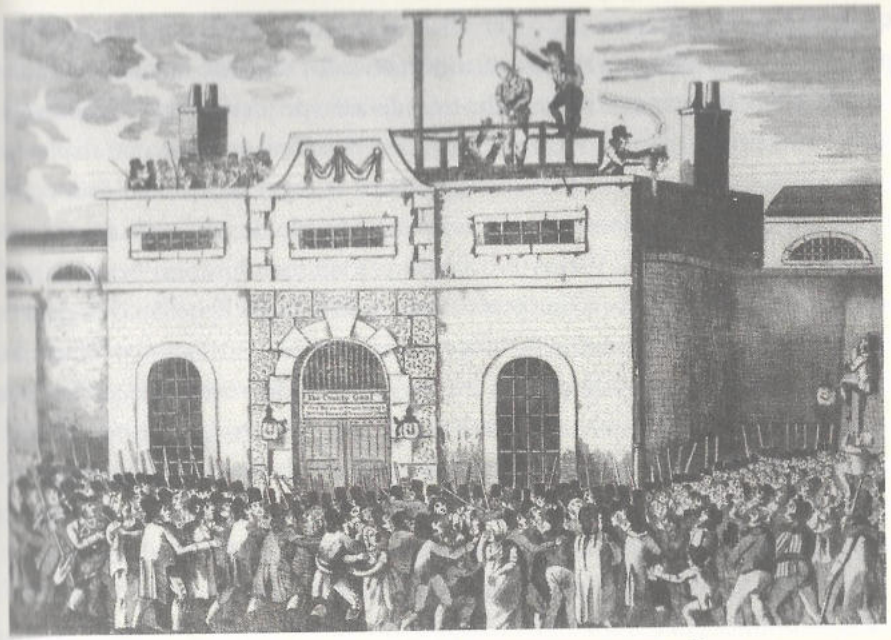
pode ser nosso país — pois, por nascimento, todo homem é cosmopolita neste mundo".[64]

Um quarto e último vetor apontava para a África. Os afro-americanos na diáspora depois de 1783 dariam origem ao moderno pan-africanismo, estabelecendo-se, com a ajuda de Equiano e Sharp, em Serra Leoa. Sua dispersão depois da Revolução Americana, para o leste através do Atlântico, foi semelhante à dos radicais depois da Revolução Inglesa, um século e meio antes, para o oeste através do Atlântico. Os dois movimentos que desafiaram a escravidão tinham sido derrotados. A primeira derrota permitiu a consolidação das *plantations* e do tráfico de escravos, e a última derrota permitiu que o sistema de escravidão se ampliasse a fortalecesse. Apesar disso, as conseqüências de longo prazo da segunda derrota seriam uma vitória, o decisivo desmoronamento do tráfico de escravos e do sistema de *plantation*. A teoria e a prática da democracia antinomiana, que se generalizaram pelo Atlântico na diáspora do século XVII, seriam restauradas e aprofundadas no século XVIII. O que saiu de rosto pintado de branco voltou de rosto pintado de preto, para acabar com a pausa na discussão das idéias democráticas na Inglaterra e dar vida nova a movimentos revolucionários no mundo inteiro. O que vai volta, com os ventos e correntes circulares do Atlântico.

8. A conspiração de Edward e Catherine Despard

De acordo com relatos jornalísticos de 22 de fevereiro de 1803, o coronel Edward Marcus Despard, "com botas, um grande casaco marrom, a cabeleira não empoada" subiu o patíbulo "com grande firmeza". Ele desempenhara importante papel nos esforços clandestinos da Inglaterra e da Irlanda para organizar um exército revolucionário com o objetivo de tomar o poder em Londres e proclamar a república. Agora ia ser enforcado e decapitado como traidor. O chefe de polícia advertira que o alçapão da forca se abriria imediatamente se ele dissesse algo "inflamatório ou impróprio". Encarando as cerca de 20 mil pessoas diante de si com "perfeita calma", Despard disse estas palavras:

> Concidadãos, estou aqui, como podem ver, depois de ter servido ao meu país — servi fiel, honrada e proveitosamente por mais de trinta anos, para morrer num patíbulo por um crime que, insisto, não cometi. Declaro solenemente que não sou mais culpado desse crime do que qualquer de vós que agora me escutais. Mas embora os ministros de sua MAJESTADE saibam tão bem quanto eu que não sou culpado, ainda assim eles se valem de um pretexto legal para destruir um homem, só porque foi amigo da verdade, da liberdade e da justiça. [Nesse momento, informou um jornal, "a multidão soltou ruidosos hurras".] Só porque foi amigo dos pobres e oprimidos. Mas, Cidadãos, tenho certeza de que apesar do meu destino, e do destino daqueles que sem dúvida logo seguirão meus passos, os princípios de liberdade, de humanidade e de justiça finalmente triunfarão sobre a falsidade, a tirania e o engodo, e sobre todos os princípios hostis aos interesses da raça humana.



Enforcamento na prisão de Horsemonger, c. 1805. Robinson, A Pictorial History of the Sea Services. *John Hay Library.*

Quando pronunciou a significativa frase "raça humana", o chefe de polícia repreendeu-o por usar linguagem incendiária. "Não tenho mais nada a dizer", prosseguiu Despard, "além de desejar-vos a saúde, a felicidade e a liberdade, que me esforcei, dentro dos limites da minha capacidade, para vos proporcionar, e à humanidade em geral". Seu companheiro de conspiração John McNamara, levado para o patíbulo, disse a Despard: "Tenho a impressão, coronel, de que nos metemos numa enrascada". A resposta de Despard, segundo os jornais, foi característica: "Está muito frio, acho que vamos ter chuva". Ele olhara para cima, sem dúvida alguma na esperança de ver aquele pedaço de azul que os prisioneiros chamam de céu.[1]

Despard fora preso em 16 de novembro de 1802, quando participava de uma reunião de quarenta trabalhadores na taberna de Oakley Arms. Foram presos

também oito carpinteiros, cinco trabalhadores braçais, dois sapateiros, dois chapeleiros, um pedreiro, um relojoeiro, um "rebocador saído do mar há não muito tempo" e "um homem que racha lenha e vende-a em pequenos feixes". Muitos trabalhavam também como soldados. Esses homens se tinham aliado a trabalhadores comuns, estivadores, soldados e marinheiros — especialmente soldados estacionados na Torre e "irlandeses que serviram a bordo de navios do rei e foram usados para canhoneios". Vários trabalhadores irlandeses "uniram-se na Irlanda" — e essa frase mostra que a onda de terror, subseqüente à Rebelião Irlandesa de 1798, na forma de assassinatos, tortura e deportação, não extinguira o juramento feito pelos Irlandeses Unidos, nem a confraria de afeição e comunhão de direitos que tal juramento expressava. Esperava-se que 5 mil trabalhadores recém-dispensados das úmidas docas aderissem à causa: apesar de um período de intensa navegação, eles tinham perdido o emprego, como conseqüência direta da engenharia hidráulica, ou o teto para morar, como resultado da remoção de bairros.

Oakley Arms ficava a poucos metros da residência de William Blake, Hercules Buildings, em Lambeth, na margem sul do rio Tâmisa. Naquele mesmo ano o visionário épico fizera estas perguntas:

E o Divino Semblante
Brilhou sobre nossos morros nublados?
E foi Jerusalém construída aqui
*Entre estes sombrios Moinhos Satânicos?**

Os "Moinhos Satânicos" de Blake eram Albion Mills, a primeira fábrica de Londres a usar vapor, na estrada de Hercules Buildings. Construído em 1791, esse moinho de milho fora destruído no mesmo ano por um incêndio, como parte da resistência anônima e direta à Revolução Industrial. A conspiração de Despard foi o prolongamento dessa resistência, ocorrida em meio a uma generalizada destruição de máquinas no oeste da Inglaterra e de uma organização marcial contra a fome e a redundância tecnológica no norte. Blake deixara Londres dois anos antes, durante a fome de 1800. Até então, o visionário e o insurgente tinham andado pelas mesmas ruas.

* And did the Countenance Divine/ Shine forth upon our clouded hills?/ And was Jerusalem builded here/ Among these dark Satanic Mills?

Despard descreveu a força revolucionária como um conjunto de "Soldados, Marujos e Indivíduos". Tinham sido recrutados nos *pubs* de três regiões de Londres: em St. Giles'-in-the-Fields, praticamente uma zona autônoma do proletariado heterogêneo; ao sul do rio, onde se concentravam os soldados; e nas freguesias ribeirinhas do East End, os bairros de marujos e estivadores. Esses homens tinham aderido ao movimento a fim de "romper os grilhões da servidão" e "recuperar algumas das liberdades que perdemos". Chamavam o Parlamento de "Covil de Ladrões" e o governo de "Canibais". Um achava que "o Castelo de Windsor era um bom lugar para ensinar o Evangelho e manter os filhos dos pobres". Durante o julgamento deles, o chefe do tribunal e juiz do caso, lorde Ellenborough, explicou que "no lugar da antiga e limitada monarquia deste Reino, das leis livres e benéficas já estabelecidas, dos costumes aceitos pelo uso, da proveitosa gradação de status, das naturais, inevitáveis e desejáveis desigualdades de propriedade", Despard e seus companheiros revolucionários tentaram "impor um plano insensato de impraticável igualdade".[2]

O próprio Despard tinha afirmado que "o povo em toda parte está maduro e ansioso para momento do ataque". O plano era portanto disparar tiros de canhão contra a carruagem do rei em sua visita anual ao Parlamento, tomar a Torre e o Banco da Inglaterra, controlar o Parlamento e deter as diligências do correio em Piccadilly, como sinal para que o resto do país se rebelasse. Despard era especialista em artilharia, estratégia e táticas militares. Mas o plano foi frustrado pelas prisões em Oakley Arms. Quinze homens foram denunciados por traição, sob alegação de que "tramaram, maquinaram, idearam e planejaram" a morte do rei. Sua prisão foi o primeiro exemplo de instauração de processo por crimes pretendidos. Onze foram condenados. Apesar de o júri recomendar misericórdia, Despard e outros seis foram executados em 21 de fevereiro de 1803.

Dois braços da autoridade estabelecida, o capelão e o magistrado, adejaram em torno de Despard em seus últimos dias. Como ave de rapina, o reverendo Mr. Wirkworth visitou Despard para arrancar mais informações sobre a conspiração, para oferecer seus préstimos espirituais, e para recomendar sua "admissão pública de Deus como governante supremo". O principal objetivo falhou, pois Despard disse: "Eu nunca, jamais revelarei coisa alguma. Nem por todos os tesouros do rei". Ao pedido religioso, Despard "respondeu que às vezes estivera em oito diferentes lugares de adoração a Deus no mesmo dia, que acreditava numa Divindade, e que formas exteriores de adoração eram úteis por razões políticas, mas

fora isso as opiniões de homens da igreja, dissidentes, quacres, metodistas, católicos, selvagens, ou mesmo ateus, lhe eram igualmente indiferentes". Despard "teceu críticas às palavras *Altar* e *Ecclesia*", que fizeram Wirkworth lembrar-se de *Age of Reason*, de Thomas Paine. O reverendo "deu-lhe de presente *Evidences of Christianity*, do dr. Dodderidge, e suplicou-lhe que lesse a obra". Despard "pediu que eu não 'tentasse pôr grilhões em sua mente, que seu corpo (e apontou para o ferro na perna) estava dolorosamente imobilizado, e disse que tinha tanto direito de me pedir que lesse o livro que tinha na mão (um tratado de Lógica) quanto eu de lhe pedir que lesse o meu', e, antes que eu pudesse responder, a senhora Despard e outra mulher foram trazidas, e nossa conversa terminou".[3]

O magistrado-chefe, sir Richard Ford, escreveu ao secretário do Interior, na noite anterior à execução, para manifestar sua preocupação com as "consideráveis Multidões [que] se reuniram durante o Dia e esta Noite perto da Cadeia". Mencionou a dificuldade de encontrar trabalhadores que se dispusessem a construir o patíbulo; o medo do carcereiro; sua própria decisão de dormir perto da cadeia; e sua ordem de posicionar cem soldados armados durante a noite. Folhetos "conclamando o Povo a se rebelar" e resgatar "esses infelizes" tinham sido distribuídos, e Ford naturalmente temia a possibilidade de um motim no dia seguinte, e estava preparado para sufocá-lo.[4] Os edifícios públicos estavam sob vigilância. O lorde prefeito mandou conferir e reconferir a segurança de Newgate e dos navios-prisão. Apesar da contínua resistência dos prisioneiros, das ameaças de resgate armado e da possibilidade de motins espontâneos, a maior preocupação do chefe de polícia era com a senhora Despard. Ford concluiu sua carta com indisfarçável irritação: "A senhora Despard tem causado muitos problemas, mas até que enfim foi embora".[5] Dessa maneira, os dois braços do governo tirânico, o capelão e o magistrado, ficaram nervosos com a presença da mulher de Despard. E quem era a mulher que tanto amedrontava os poderes constituídos?

Catherine Despard era uma afro-americana que acompanhara Edward quando ele voltou da América Central para Londres em 1790. Oficiais do Império britânico costumavam ligar-se no Caribe a mulheres de cor, mas geralmente as deixavam ao voltar para a Inglaterra. Isso não aconteceu com Despard. Catherine o acompanhou, mas a família do marido a evitou por ser "uma pobre mulher negra, que dizia ser sua esposa".[6] Ela foi especialmente atuante no movimento pelos direitos dos presos na década de 1790, vinculando posteriormente

Edward e outros revolucionários presos a atividades fora das prisões. Foi impedida de fazer uma última visita a Edward na véspera de sua morte e, indignada, manifestou uma "opinião contundente sobre a causa pela qual seu marido ia ser sacrificado". A palavra *causa* tinha dois significados, um físico e um moral. Havia uma causa eficiente, da qual a conspiração era um efeito, e havia um ideal a ser conquistado pela luta, e Catherine estava tão comprometida com a causa e com o ideal quanto seu marido. Trabalhara incansavelmente para expor e melhorar as condições da prisão, escrevendo e fazendo petições pelas "necessidades comuns da vida" — aquecimento, ar fresco, alimento, espaço, livros, caneta, tinta, papel e acesso à família, a amigos e a camaradas. Seu trabalho como mensageira preocupava o procurador-geral e o advogado-geral, que acreditavam que "a correspondência tão extensa e volumosa" que ela carregava da prisão não poderia ter outro destino senão o da publicação. Mas temiam também, de outro lado, que qualquer tentativa de submeter Catherine a vistoria na saída da prisão provocasse uma grita geral. E recomendaram ao secretário do Interior que os escritos de Despard fossem apreendidos para investigação e censura, antes que Catherine tivesse permissão de levá-los.[7]

Catherine trabalhou também, ousadamente, nos mais altos níveis da sociedade e do governo. Procurou lorde Nelson, que falara generosamente durante o julgamento, para fazer "mais pedidos ao governo". O herói nacional, que derrotara Napoleão no Nilo, testemunhara em favor do vilão nacional, notando que 33 anos antes, "fomos juntos à costa espanhola; dormimos juntos muitas noites no chão, com a roupa do corpo; medimos juntos a altura dos muros inimigos. Em todo aquele período homem algum demonstrou mais ardente dedicação a seu Soberano e a seu País do que o coronel Despard". Por sua vez, Nelson teve uma conversa com lorde Minton, ex-governador da Córsega, que mais tarde escreveu: "A senhora Despard estava violentamente apaixonada pelo marido, o que tornou de fato comovedora a última cena da tragédia. Lorde Nelson pediu uma pensão, ou algum provimento para ela, e o Governo estava disposto a conceder; mas o último ato no patíbulo [quando o coronel se referiu à raça humana] pode ter destruído toda possibilidade de complacência com qualquer membro de sua família". Catherine perdeu também o direito à pensão que lhe era devida como viúva de um oficial do Exército. Ela ajudara Edward a compor suas últimas palavras e a definir a "causa", ou "os princípios de liberdade, de humanidade e de justiça". Era, portanto, mais do que uma simples organizadora ou mensa-

geira. "A maior parte do tempo dele", observou-se sobre os últimos dias de Despard, "foi dedicada um pouco a escrever, um pouco a ler, e principalmente a estar com a Senhora Despard."[8]

As lutas pela liberdade, pela humanidade e pela justiça em 1802 eram atlânticas: relatos da conspiração foram rapidamente publicados em Paris, Dublin, Edimburgo e Nova York. Mas interpretações históricas recentes limitaram seu alcance à Inglaterra, Irlanda e França. Elas ignoraram Catherine Despard, que continuou sendo uma sombra (uma mulher) dentro de uma sombra (uma mulher *negra*) dentro de uma sombra (uma mulher negra *revolucionária*) — ou, como escreveu Blake em "Visões das Filhas de Albion" (1793), poema dedicado justamente à libertação inerente a uniões americano-africanas, "uma sombra solitária pranteando à margem da não-entidade". O sexismo e o racismo mantiveram-*na* na sombra. A experiência escravista afro-americana no fim do século XVIII distinguiu-se, como notou C. L. R. James, não pela raça mas pelo "amplo cultivo [coletivo] do solo, que acabou possibilitando a transição para uma sociedade industrial e urbana". Os cultivadores em massa do solo também forneceram a experiência em massa na luta da liberdade contra a escravidão, e essa experiência foi transportada à sociedade industrial e urbana de Albion por gente como Catherine Despard. Nossa visão da conspiração deve ser ampliada, para incluir Jamaica, Nicarágua e Belize, onde Despard viveu e conheceu Catherine, assim como Haiti e América continental, onde a luta pela liberdade sacudiu as montanhas atlânticas. Uma perspectiva atlântica é necessária também para compreender a própria biografia de Despard, porque ele passou a infância, ou os primeiros dezesseis anos de vida, na Irlanda; viveu a idade adulta, ou os 24 anos seguintes, nas Américas; e a maturidade, os últimos doze anos, em Londres. A união e a conspiração de Catherine e Edward Marcus Despard podem representar um novo ciclo de rebeliões que começou nos anos 1790, do qual surgiu, além dos temas de raça e classe na era da revolução, uma nova definição de raça humana.

IRLANDA

Edward Marcus Despard era irlandês. Sua conspiração, como insistiu corretamente James Connolly, estava vinculada à de Robert Emmet, também de 1803; e ele, como Emmet, era "apóstolo irlandês de um movimento mundial por liber-

Coronel Edward Marcus Despard, c. 1803.
Cortesia da Biblioteca Nacional da Irlanda.

dade, igualdade e fraternidade".[9] Nascido em 1750 na propriedade da família em Donore, perto de Mountrath, nas Montanhas de Slieve Bloom, no que então era o condado de Queen (atual condado de Laois), na Irlanda, era o caçula de seis irmãos. Mountrath ficava dentro das *plantations* de Tudor. No começo do século XVII, a área tinha sido colonizada por Emanuel Downing, John Winthrop e outros puritanos que mais tarde atravessariam o Atlântico para se fixarem na baía de

Massachusetts, vendida para sir Charles Coote, implacável soldado e empresário que dominou agressivamente a *plantation*, reivindicada pela seita de Fitzpatrick. Os antepassados de Despard fixaram-se em Mountrath na década de 1640, como parte do séquito de Coote.[10] O secretário de Despard, James Bannantine, alegou, numa memória escrita em 1799, que um seu ancestral fora engenheiro na Batalha de Boyne. Em meados do século XVIII havia amanuenses, tecelãos, marceneiros e carpinteiros em Mountrath com o sobrenome Despard. A própria família de Edward produziu soldados, chefes de polícia e sacerdores da Igreja anglicana.[11]

A sutil paisagem de Mountrath hoje esconde as florestas que outrora a cobriam, e que persistem apenas como sugestão topográfica: Derrylahan ("a grande mata de carvalho"), Ross dorragh ("a mata escura") e Derrynaseera ("a mata de carvalho do homem livre"). Grandes tratos cercados, pântanos drenados, rios e o forno e moinho de proto-indústria eram todos sinais da mobilização capitalista de mão-de-obra coletiva que Arthur Young, o "beneficiador" agrícola, comparou à magnificência de um panorama inglês.[12] Essa paisagem, representada nos limpos mapas oitocentistas com suas estradas e seus espaços bem-arrumados, ocultava as esquálidas barracas e moradias de camponeses e colonos desapossados, cujas condições de vida nesse período eram ainda piores do que as dos escravos antilhanos e dos servos russos. As restrições à exportação de gado irlandês para a Inglaterra foram suspensas em 1759, levando proprietários de terra a cercar as terras comunais, destruir os antigos clachans (unidades de agricultura coletiva) e transformar terras aráveis em pasto. A terra era bem delimitada por sebes de espinheiros, das quais as mais notáveis eram as da propriedade de Despard em Donore, segundo consta "extremamente bem cuidadas, com acabamento de pedra". Em 1761, rebeldes agrários conhecidos como Whiteboys levantaram-se contra os "beneficiadores". Ouviu-se um grito: "Juntos, proprietário e pastor sugam nossos ossos. [...] Reduziram-nos a estado tão lamentável, com suas miseráveis opressões, que o rosto do pobre enegrece e a pele das costas resseca".[13] Bandos noturnos de centenas de pessoas, vestidas de hábitos brancos, com fitas brancas, derrubavam as cercas que delimitavam terras comunais. Eram liderados por fadas e figuras míticas como "Rainha da Peneira", que em 1762 escreveu:

> Nós, *levellers* e vingadores das ofensas cometidas contra os pobres, nos juntamos para desfazer os muros e canais construídos para cercar terras comunais. Ultimamente os cavalheiros aprenderam a esfregar a cara dos pobres, que já não podem viver. Não podem nem mesmo criar um porco ou uma galinha. Avisamos-lhes que não construam muros ou valas para substituir os que destruímos, nem indaguem quem os destruiu. Se o fizerem, seu gado terá os tendões cortados e suas ovelhas serão soltas no campo.[14]

Despard cresceu portanto num país de intenso antagonismo social. Charles Coote queixava-se da "irremissível barbaridade e grosseria dos camponeses"; Arthur Young achava as pessoas mais impertinentes do que em outros lugares, e escreveu que "roubar é muito comum".[15] Na década de 1790, formou-se uma Ribbon Society (associação secreta camponesa) em Slieve Bloom; dezesseis membros acabaram na forca. Ao mesmo tempo e na mesma região, organizaram-se regimentos de legalistas, de cima para baixo, incluindo a patrulha florestal e um regimento preparado pelo irmão de Despard.[16] Anos depois, sua sobrinha Jane recordaria que "vivendo um inverno de terror, fomos expulsos por rebeldes de pés brancos ou de pés negros; perdemos todos os nossos pratos, que tínhamos levados para uma cidade vizinha por questão de segurança; a casa em que vivíamos pegou fogo e meu pobre pai recebeu apenas cinqüenta libras de indenização do país. Fomos transferidos para Mount Mellick, para nossa proteção, e depois para Mountrath". Os Despard não tinham latifúndios, mas eram proprietários e faziam parte da junta militar que dobrou de tamanho entre 1792 e 1822. Em suma, a família Despard estava na linha de frente da luta de classes entre colonizadores e oprimidos.

De que maneira isso afetou o menino Edward? As memórias de sua sobrinha, compostas na década de 1820 e preservadas com os documentos da família Despard, contêm informações talvez relevantes. De temperamento afável e maneiras cordatas, dizia-se dele que assimilara tranqüilamente a contradição. Escutava em êxtase as fantásticas "mentiras" do galês que aparecia nos dias de festa para contar histórias. Detestava o anúncio "Senhor, o café está servido" de todas as tardes, o sinal de que teria de ler as Escrituras com a avó.[17] Segundo era voz corrente na família, mesmo quando menino ele detestava tanto a Bíblia como o café. Quando "Ned" tinha oito anos, arranjaram-lhe emprego como pajem da condessa Hertford, casada com o governador da Irlanda, membro da "mais orgulhosa e menos ética de todas as famílias dos domínios britânicos, naquela época e agora". Despard era tido como versado em latim e francês e "grande beletrista".[18]

Aos quinze anos, Ned ingressou no Qüinquagésimo Regimento do Exército britânico. Desde a época de Cromwell, a Irlanda alimentara o Exército e a Marinha com charque e manteiga, além de ser o viveiro dessas instituições, fornecendo efetivos e bucha de canhão quando necessário. (A "gaelicização" do Exército regular britânico quase deu errado em 1798, quando regimentos foram considerados insuficientemente "ingleses" para receberem a incumbência de sufocar a rebelião.)[19] Os irmãos de Despard ingressaram no Exército britânico, exceto o mais velho, herdeiro da propriedade da família. Os anos de formação de Ned na terra natal transcorreram num período de renovada e violenta luta de classes pelas terras públicas e sua cultura. Qualquer semente de simpatia porventura nele plantada ficaria adormecida durante décadas.

JAMAICA

Em janeiro de 1766, o regimento de Despard aportou na Jamaica. O jovem irlandês desembarcou numa das principais sociedades escravistas do mundo, na qual uma pequena classe de plantadores de cana-de-açúcar e seus capatazes vivia do trabalho de cerca de 200 mil escravos africanos. Despard teria percebido de imediato que essa sociedade assentava-se numa base de terror, pois chegou logo depois da Revolta de Tacky. Três outras revoltas de escravos vieram em seguida, uma em 1765 e duas em 1766; enforcamentos e humilhações públicas marcavam a paisagem da ilha. No espaço de seis anos Despard foi promovido a tenente e incumbido de projetar as baterias costeiras e as fortificações de Kingston e Port Royal, quartel-general da Marinha britânica no Caribe. Em quase vinte anos de residência na Jamaica, viveu três experiências decisivas: aprendeu a sobreviver numa terra perigosa, a ser estrategista militar e a organizar e liderar hordas heterogêneas, grupos multiétnicos de trabalhadores.

A saúde do oficial inglês no Caribe dependia dos cuidados das mulheres jamaicanas. "Um soldado precisa de cuidados", declarou o médico britânico mais veterano da Jamaica, dr. Benjamin Moseley, acrescentando que o trabalho penoso "deveria ser executado por negros".[20] J. B. Moreton, proprietário de *plantation* na Freguesia de Clarendon, aconselhou o recém-chegado oficial ou cavalheiro inglês a conseguir rapidamente uma mulher afro-americana: "Se você a agradar e lhe fizer as vontades, ela costurará e remendará todas as suas roupas,

cuidará de você quando adoecer, e fará o que estiver ao seu alcance por você". O setor de serviço doméstico informal da economia caribenha, de onde surgiria a tradição jamaicana de bom tratamento, internacionalmente apreciada, não distinguia com clareza naquela época entre governantas, amantes e enfermeiras. A pensão antilhana era parecida com um hospital, com um restaurante e uma boate, como atestou o historiador irlandês R. R. Maddeen, que viveu numa dessas casas em Barbados.[21] Esses estabelecimentos, e as relações que criavam, poderiam gerar o preconceito de cor, o medo da sexualidade e o temor revolucionário mesmo entre reformistas ingleses como John Thelwall, que vivia apavorado com as danças lascivas e desenfreadas, tais como descritas em seu romance de 1801, *The Daughter of Adoption: A Tale of Modern Times*, ambientado em grande parte no Haiti. Uma mulher de Kingston podia muito bem adotar a atitude livre e fácil expressa numa balada jamaicana, que conclui com uma nota característica do antinomianismo da década de 1650. Era para ser cantada ao som da ária "What Care I for Mam or Dad" [Não estou nem aí para mãe e pai]:

Não sei de lei nenhuma, não conheço o pecado,
Sou exatamente o que ebba fez de mim;
Foi assim que me criaram;
*E nem Deus nem o diabo podem me levar.**

É provável que Despard tenha buscado a ajuda de uma dessas mulheres de origem africana, embora não saibamos se foi nessa época que conheceu sua futura mulher. Significativamente, as escravas da Jamaica, não menos do que os escravos, eram combatentes da liberdade: "As mulheres negras influentes perto de Lucea, mesmo quando mantidas por homens brancos, estavam envolvidas" com a revolta de escravos da freguesia de Hanover em 1776, por exemplo.[22]

A carreira militar de Despard dependia da produção militar de homens de origem africana, escravizados e livres, assim como de soldados europeus pobres e multiétnicos — ingleses, galeses, escoceses e irlandeses. Essa força de trabalho tinha dois objetivos estratégicos, estipulados num tratado de fortificação da Jamaica, escrito em 1783: "1º Segurança contra Insurreições" e "2º Segurança

* Me know no law, me know no sin,/ Me is just what ebba them make me; This is the way dem bring me in;/ So God nor devil take me!

contra Invasão Estrangeira". Com isso, uma "Segurança Geral das Colônias contra inimigos, internos ou externos, é o princípio fundamental".[23] Presumia-se que qualquer força invasora estimularia a revolta dos escravos, contra a qual as autoridades adotavam uma política de dividir a população negra, prometendo liberdade a escravos que ingressassem na milícia. Cinco mil pioneiros negros seriam mobilizados instantaneamente, quando se desse o alarme. Despard estudou cooperação, divisão e a relação entre insurreição e invasão.[24]

"O pobre Edward", escreveu sua sobrinha anos depois de sua morte, "era um projetista, matemático e engenheiro."[25] Como outros engenheiros, ele supervisionava a mão-de-obra que construía estradas e pontes, dirigia cercos, mantinha fortificações, preparava mapas e esboços e fazia a contabilidade financeira.[26] Na Jamaica, 21 lugares, com rendilhados de pedra, bastiões, redutos ou declives, exigiam atenção. "Era aqui, nesses arranjos materiais", escreveu E. K. Brathwaite, referindo-se às estradas, às pontes, aos aquedutos, às igrejas, aos cemitérios, às grandes casas e aos fortes construídos nos últimos 25 anos do século XVIII, "que estava a contribuição dos brancos ao desenvolvimento cultural da ilha." Aquilo era arquitetura, "inventada", disse John Ruskin, para transformar "trabalhadores em escravos, e moradores em sibaritas". Deve-se acrescentar a isso sua função militar, que tornou possíveis as outras características.[27]

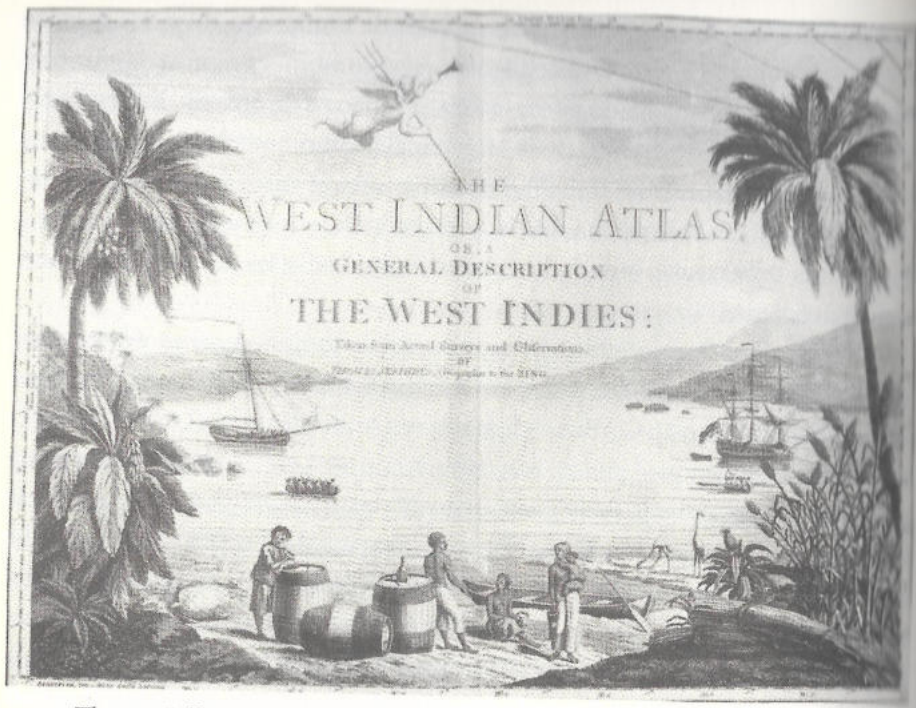
Muito do trabalho que Despard organizou era como rachar lenha e tirar água, com a mobilização de milhares de pessoas. Sapadores, mineiros e exploradores trabalhavam com a picareta e a pá. O sapador fazia trabalhos de campo; construía e consertava fortificações. O explorador trabalhava com outros em pequenos pelotões. O trabalho era cuidadosamente coordenado: "Uma picareta quebrava o chão, duas pás iam atrás, jogando a terra para o declive, onde outras duas pás a atiravam no releixo; de lá novamente duas pás a jogavam no perfil". Sete homens transportavam a quantidade de terra que um cavalo carregava. O trabalho consistia em explodir, cavoucar, tirar a lama, despedaçar, entortar, empurrar, endireitar e puxar — explicando por que a palavra *fatigue*, com o sentido duplo de "castigo por mau comportamento militar" e "cansaço físico", entrou no vocabulário inglês naquela época.[28] (Enquanto isso, do outro lado do Atlântico, além de "Vômito e Diarréia, Calafrios e Tremores e Tristezas", o poeta galês rogava pragas contra os ingleses, desejando-lhes que ["Sud An Nidh Ghuidhimsi Saxonig"] "Cavassem, Drenassem e Fizessem Valas".[29]) Despard chegara à Jamaica como resultado de uma cultura da pá, uma cultura de alta

mobilização nos anos 1760, quando a Irlanda embarcou no mais intenso período de cultivo da terra de sua história. A pá combinava muitas das funções do enxadão, do machado, do pé-de-cabra, do maço e da enxada. Era essencial tanto nos projetos de drenagem de larga escala como no cultivo de estilo *lazy bed*. Despard e suas turmas trabalharam em muitos lugares, do pântano à montanha. Ele também se expunha aos riscos do trabalho: escorregões, irregularidades, pedras soltas, valas inundadas, objetos soltos, colapso de estacas e escoramento deficiente.[30]

Durante sua temporada na Jamaica, a carreira militar de Despard decolou. Seu trabalho como engenheiro ajudou a salvar Kingston e a ilha — como quartel-general britânico no Caribe — de ataque espanhol durante a Guerra da Independência dos Estados Unidos. Seu êxito deveu-se à escravidão e ao terror da sociedade ilhoa, pois ele fazia parte de uma classe privilegiada e dependia de ricos plantadores de cana-de-açúcar para nomeação e promoção, o que lhe aconteceu em 1783, quando obteve a patente de coronel num regimento provincial. Com a ajuda de mulheres africanas, sobreviveu às condições dos trópicos. E não teria organizado as hordas heterogêneas poliglotas se não tivesse desenvolvido uma dose de simpatia, intelecto e lucidez ao formar e coordenar as turmas de trabalhadores cujo trabalho foi seu triunfo. Nesse sentido, Despard crioulizou-se.

NICARÁGUA

Com seu regimento incapacitado por doenças e reduzido em sua força em 1776, Despard não foi designado para se juntar ao general Howe na campanha militar britânica contra as colônias americanas, tendo sido nomeado depois, em 1779, um dos oficiais comandantes numa expedição contra a costa do império espanhol no Caribe. O objetivo era separar a América do Norte da América do Sul com o envio de uma expedição através da Nicarágua para dividir ao meio o império espanhol e ligar os oceanos Atlântico e Pacífico. O governador John Dalling da Jamaica teve a idéia da expedição ao examinar, sonhadoramente, o *Atlas of the West Indies*, de Thomas Jefferys; ele acreditava que um bom resultado produziria "uma nova ordem". Mas o plano tinha problemas de logística e comunicação. Tropas, navios e provisões mobilizados na Jamaica percorreriam de navio uma distância



Thomas Jefferys, The West Indies Atlas; Or, a General Description of the West Indies Taken from Actual Surveys and Observations (*1777*). *William L. Clements Library, University of Michigan.*

de mil milhas, para que se pudesse estabelecer uma base de operações numa costa desconhecida. Depois do desembarque, as tropas seriam reunidas novamente em embarcação fluvial, carregando equipamento e provisões por sessenta milhas rio acima, enfrentando corredeiras, bancos de areia e afluentes sem saída. Depois sitiariam o forte Immaculada, construído em 1655 como defesa contra bucaneiros. Quando assumissem o controle dos principais pontos do rio, os homens construiriam navios e equipariam uma frota para executar operações no lago Nicarágua. Todas essas operações deveriam ser executadas no ambiente debilitante do calor tropical e, de maio em diante, das chuvas torrenciais.

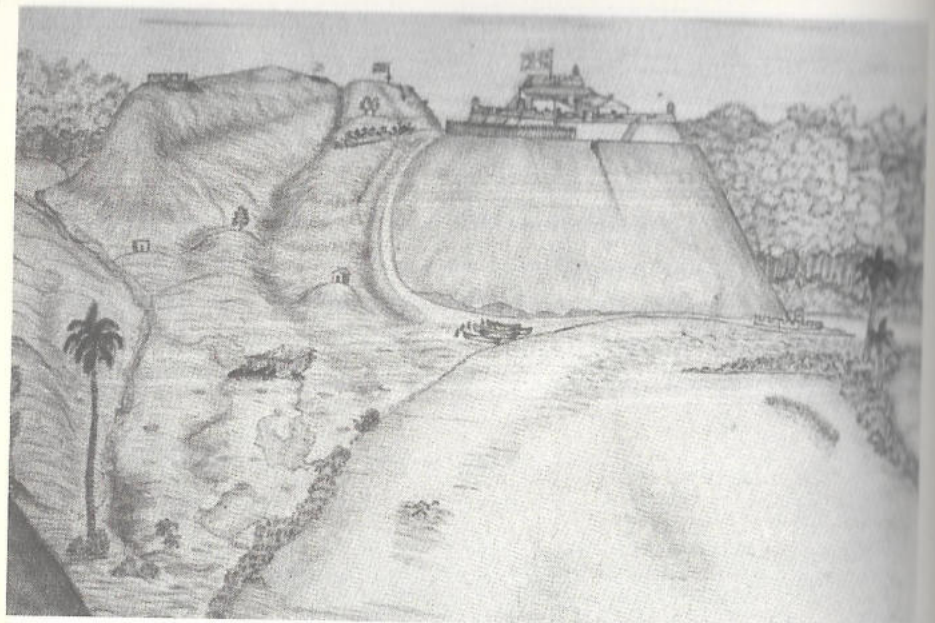
A força expedicionária foi formada em Kingston em fevereiro de 1780 sob lei marcial. Despard e outros oficiais comandariam diversos esquadrões de soldados (do Sixtiest Loyal Americans, Seventy-ninth ou Liverpool Blues, e Royal American Foot), assim como um grupo maior de tropas irregulares da Jamaica

— a Legião (formada majoritariamente de marujos), o Black Regiment, a Loyal Irish Company, o Royal Batteaux Corps, e um contingente heterogêneo de voluntários da Royal Jamaica. O vice-governador Archibald Campbell fez o discurso de despedida. Os soldados irregulares formaram, escreveu ele,

> uma fila desigual, mal-amanhada e meio bêbada, e pareciam ter a verdadeira compleição dos bucaneiros e seria mesquinho supor que seus princípios não se harmonizavam com seu rosto. Cem foram reunidos e pareciam tão indisciplinados que julguei de boa política dar-lhes dez guinéus para que se embriagassem de rum a bordo, e despachá-los com três aclamações, para grande satisfação da cidade de Kingston.

Vinte anos antes, Molyneaux, a primeira autoridade britânica em guerra anfíbia em letra de forma, descrevera o potencial técnico-militar da horda heterogênea: "Coisas maravilhosas podem ser feitas, mesmo dispondo de poucos Barcos, com um punhado de homens audaciosos e espertos. [...] Nós [o Império britânico] nos chamamos a nós mesmos de Netuno do Mar, sem saber como, em muitos casos, manejar o tridente" — admitindo, em outras palavras, que o controle britânico do "punhado de homens audaciosos e espertos" era menos do que perfeito.[31] Notou sensatamente que na América do Norte e nas Antilhas dez desses esforços anfíbios foram bem-sucedidos e treze fracassaram. A expedição de 1780 teve duas fases. A primeira, de fevereiro a abril, a estação da seca, culminou na derrota da guarnição no castelo no alto rio St. Johns. A segunda fase, no período das chuvas, foi caracterizada por doenças, alta mortalidade e, finalmente, pela retirada em dezembro. A primeira foi um movimento rio acima em direção oeste, e a segunda, rio abaixo, para o leste. Na primeira vemos Despard como soldado destemido e audaz, na segunda, como sobrevivente. Foi o primeiro a chegar e o último a sair. Geralmente ombro a ombro com Despard, o jovem Horatio Nelson atolou com as botas na lama e ficou para trás. Na primeira fase, Despard patrulhou a área inimiga, planejou o ataque, comandou o primeiro destacamento e enfrentou balas. Em 30 de abril, o oficial comandante John Polson escreveu ao governador Dalling que "quase todas as armas que dispararam foram operadas por Nelson ou Despard". Despard organizou destacamentos de sapadores para minar os baluartes. O cerco teve êxito: a guarnição se rendeu, e os homens foram feitos prisioneiros.[32]

A operação implicava uma dose de economia política: guerra era trabalho,



Desenho do forte Immaculada, 1780, por Despard. Robinson, A Pictorial History of the Sea Services. *John Hay Library.*

e Despard comandava. Fazia os homens trabalharem, fixava suas horas e criou uma hierarquia de soldo e de destreza profissional, oferecendo dinheiro extra àqueles "que sabem realmente o que estão fazendo", como observou um dos seus tenentes. Lutou com ferramentas quebradas, ou sem ferramentas, problema que tornou difícil para o destacamento explodir o forte espanhol antes de bater em retirada. Escolheu pedreiros, carpinteiros e serradores capazes, e a maioria dos barqueiros. Fazia parte de um sistema militar no qual a autoridade e a disciplina eram mantidas com o fornecimento de comida aos soldados. Eles eram desencorajados a cuidar de si, especialmente nas florestas onde abundavam "caças como warrus, ou javalis, iguanas, Patos, Pombos, aves currasoa, Quams, ambos do tamanho de um peru", o que incentivaria sua independência. Os oficiais não permitiam que os soldados praticassem o escambo, trocassem roupas por alimentos, ou caçassem no mato sem autorização. Logo as tropas tiveram o estipêndio reduzido; depois passaram a receber com atraso as provisões. Os doentes não tinham direito a frutas e verduras.[33] Pelo início de junho, os "efeitos melancólicos da fome" começaram a ser sentidos no castelo, assim como, devido

à escassez e à deterioração das condições, os efeitos da resistência: pequenos furtos, roubo e deserção.[34] Os marujos, soldados, artífices, barqueiros e trabalhadores braçais tinham de ser continuamente substituídos, enquanto o contingente original sucumbia ou fugia. Os soldados que permaneceram no forte logo estavam tão fracos que mal conseguiam rastejar. Em Greyton, na parte de baixo do rio, os soldados enfermos nem sequer conseguiam enterrar os mortos.

O "povo de olhos cinzentos", como os misquitos chamavam os ingleses, dependia cada vez mais dos nativos em questões de transporte e alimento.[35] Os que conheciam a ecologia local eram produto de três continentes: eram americanos, africanos e europeus. No século XVII, os índios misquitos incorporaram a suas comunidades bucaneiros europeus e escravos africanos fugidos ou vítimas de naufrágio. No século XVIII, tornaram-se um avançado povo do mar, com importantes assentamentos em Blewfields, Pearl Key Lagoon, Boca del Toro, Corn Island, St. Andres e Old Providence. Olaudah Equiano passou um ano com eles; e eles o ajudaram a construir uma casa ao sul do cabo Gracias a Dios, "coisa que fizeram exatamente como os africanos, utilizando o trabalho comum de homens, mulheres e crianças".[36] Comemoraram com uma *dryckbot*, ou sessão de bebedeira (costume bucaneiro), "sem a menor discórdia da parte de qualquer pessoa, apesar de ser o grupo constituído de nações e compleições diferentes". Equiano viajou de Londres para a Jamaica em companhia de quatro chefes misquitos, com quem estudou o *Book of Martyrs* de Foxe, o gigantesco texto protestante do século XVI sobre luta e perseguição. Charles Napier Bell cresceu entre os misquitos no começo do século XIX e aprendeu suas tradições com uma idosa mulher mandinga, uma muçulmana das cabeceiras do Níger. Ele discorreu sobre o tamanho dos mariscos, a fartura dos mares, a simplicidade do cultivo da bananeira, e revelou como as flores e os pássaros ofereciam todas as informações de um almanaque. Os misquitos, escreveu outro observador,

> "não se interessam pela acumulação de propriedades, por isso não trabalham pela riqueza. Vivem na mais perfeita igualdade e não são pressionados à industriosidade pelo espírito de acumulação que, em sociedade, leva a grande e infatigável empenho. Satisfeitos com seus simples recursos, não manifestam desejo de imitar os hábitos e as ocupações dos colonos; pelo contrário, parecem encarar seus labores e costumes com um misto de piedade e desdém".[37]

Fosse por piedade, desdém, ou saúde fraca, os misquitos impacientaram-se com a expedição a St. Johns. Vendo que o transporte fluvial dependera de seu "brioso empenho e perseverança" e que foram eles que caçaram, pescaram e pegaram tartaruga para ajudar na alimentação dos soldados, as coisas logo começaram a desandar.[38] Alexander Shaw, comissário encarregado de provisões, entendeu-se com eles para que continuassem trabalhando; eles concordaram, mas impondo seus próprios termos: "Se um misquito for usado para trabalho duro será porque quis, não à força, e receberá pagamento igual aos das outras pessoas que desempenham aquele tipo de trabalho, e deve ter a liberdade de voltar para o Exército ou para casa sem ser Molestado". Oficiais também foram ordenados a "adotar todas as medidas necessárias para assegurar o mínimo contato de soldados com eles [os índios], a fim de evitar-lhes possíveis Desgostos".[39] Mesmo assim, os índios decidiram ir para casa, e levaram seus barcos. Os que voltaram para a Jamaica, entretanto, "divulgaram relatos entre os brancos de classe mais baixa" sobre a insegurança de ir ao rio St. Johns. Os índios "têm a mais alta noção de liberdade", escreveu um dos oficiais em abril.

Com a deserção dos índios, a expedição passou a recorrer quase exclusivamente aos "negros do rio Negro" — barqueiros da Costa do Mosquito — em busca de suprimentos. Mas quando alguém do contingente adoecia, "quase todos esses negros desertavam, levando os barcos menores e mais apropriados, o que agravava enormemente a aflição das tropas, e praticamente nada mais restava senão uma forçosa retirada". As deserções prosseguiram durante maio e junho. Em setembro, escreveu Despard, a guarnição estava "tão extremamente debilitada que não havia Homens suficientes para manter a Guarda. Os negros do corpo militar, fui obrigado a mantê-los constantemente no forte para evitar que desertassem, e tê-los de prontidão para qualquer serviço, e por algum tempo não têm tido muito tempo livre — cinco homens desertaram na mesma noite, quatro dos Voluntários e um da Legião, e levaram um barco". Um capitão logo deu notícia de uma greve, em que soldados adotavam "uma Recusa absoluta a fazer seu Trabalho". Em julho, a resistência de baixo tomara rumo ainda mais grave, quando os escravos da Costa do Mosquito se rebelaram e capturaram a principal cidade do rio Negro.

Dois mil soldados subiram o rio St. Johns entre janeiro e novembro, e cem voltaram. Outros mil marujos também morreram. Escrevendo em 1780, lorde George Germain, o secretário britânico da Guerra, criticou o governador Dalling: "Lamento da forma mais contundente a devastação que a Morte causou

entre as tropas". Diferentemente de outros 69 oficiais, Nelson e Despard sobreviveram — Nelson porque foi levado, delirando, rio abaixo e para fora do país, onde a afro-caribenha Cuba Cornwallis cuidou dele, recuperando-lhe a saúde. Despard ficou. Em julho de 1780, o governador da Jamaica defendeu-se a si e a seus superiores com uma barragem de elogios ilusórios e xenofóbicos às tropas regulares britânicas: "É com a superioridade de sua disciplina que haveremos de colher as maiores vantagens. Impressionado com essa Idéia, ele alimenta a esperança de que cada Soldado se esforçará para destacar-se e mostrar que tropas disciplinadas e bem-educadas são muito superiores a uma horda heterogênea de índios e mulatos".[40] Despard devia sua sobrevivência exatamente a essa horda.

Depois da catástrofe da expedição ao St. Johns, doutor Moseley escreveu que "o fracasso dessa iniciativa foi sepultado, com outros da sua espécie, no túmulo silencioso do governo".[41] O triunfo pessoal de Despard só foi possível graças à cooperação da horda heterogênea, incluindo os índios misquitos, os barqueiros negros e os mineiros, sapadores e construtores com quem viveu e trabalhou quase dezoito meses. Induzido à arrogância imperial por uma missão equivocada, forçado a negar a plenitude das terras comunais tropicais e no meio de um massacre de homens que só a origem heterogênea das vítimas nos impede de chamar rigorosamente de genocídio, Despard, não obstante, apegou-se a um povo — os misquitos — cujo conhecimento das terras comunais era seminal, cujas origens entre bucaneiros eram exibidas com orgulho, e cujas idéias de liberdade eram elevadas. Pertenceria Catherine a essa gente?

BELIZE

Entre a partida de Despard da Nicarágua e sua nomeação como o mais alto oficial da coroa na Honduras Britânica, em 1784, o ciclo de rebeliões iniciado pela horda heterogênea nos anos 1760 resultou na independência americana. Motins no mar, revoltas nas *plantations* e tumultos nas cidades portuárias provocaram uma crise imperial e um movimento revolucionário reativo, mas, como vimos, no fim da guerra muitos foram excluídos dos acordos políticos. Entre esses estavam os milhares de afro-americanos que tinham se libertado — geralmente, depois da Proclamação de Dunmore (1775), fugindo para o Exército britânico.[42] Formações militares como os Leslie's Black Dragoons e os Brown's Rangers pro-

moveram a organização militar multirracial e prenunciaram os regimentos antilhanos da década de 1790. Vinte mil afro-americanos foram levados da América do Norte depois de 1782, para o Canadá, Antilhas, América Central, Inglaterra e África. O povo da diáspora exprimia sua viagem, ou seu êxodo, num discurso de redenção que muito devia à renovada teologia da libertação da Revolução Inglesa, recém-fortalecida por pregadores afro-americanos como Sambo Scriven, que viajou às Bermudas, George Liele, que foi para a Jamaica, e John Marrant, que pregou em Londres e na Nova Escócia.[43] A bordo de navios de guerra, nos refúgios e portos do Atlântico setentrional, em prisões marítimas e terrestres eles propagaram a mensagem do Jubileu, enquanto procuravam a Nova Jerusalém. Esse movimento de pessoas e idéias afetaria Despard em Belize.

Belize era uma densa floresta tropical protegida pelo maior recife de corais do Hemisfério Ocidental. Mesmo nos mapas de Despard e seu aliado Lamb, os limites da propriedade privada apareciam como linhas geométricas inconvincentes no meio dos prolíficos desenhos de florestas.[44] Durante quase duzentos anos, a região abrigara marinheiros indígenas, africanos e europeus, renegados e náufragos, incluindo bucaneiros, piratas e marujos, dissidentes milenários dos antigos campos de milho maias, rebeldes jacobitas do Quinze e do Quarenta e Cinco, sobreviventes de navios negreiros naufragados e rebeldes jamaicanos. Eles cortavam campeche nos manguezais, geralmente à noite, à luz de tochas de pinho, para escapar do calor.[45] Vendiam o campeche para intermediários jamaicanos, que o despachavam para a Europa, onde era usado como mordente no tingimento de tecidos. Viviam "geralmente em comum", pois quando acabavam seus "estoques de alimento e bebida, iam viver com os vizinhos". Apesar de parecerem fora da lei para os observadores, na realidade "tinham regras próprias", escreveu o enciclopedista Postlethwayt. Belize era uma extensão terrestre da hidrarquia, em combinação com os campos de milho maias: deu à humanidade um exemplo de auto-suficiência coletiva numa área pública, de autogoverno sem o princípio da hierarquia, e de solidariedade multiétnica, que já influenciara a consciência histórica local à época da chegada de Despard, e continuaria tão forte que, anos depois, o visitante Lewis Morgan cunharia a expressão "comunismo primitivo" para descrevê-la.[46]

Quando Despard ali desembarcou em 1786, boa parte do litoral de Belize tinha sido transformada em propriedade privada. O Tratado de Paris pusera fim à Guerra dos Sete Anos em 1763, dando aos colonos britânicos mais segurança na posse da terra e abrindo caminho para a derrubada do mogno. Colonos mais ricos mudaram-se para a região, levando com eles escravos e a agressiva ganância de um novo modo de produção. As magníficas árvores foram cortadas por lenhadores pertencentes às gangues escravas de vaqueiros, balseiros, carroceiros, cozinheiros, prestadores de serviços. O mogno era vendido para fabricantes de mobília europeus, dos quais Thomas Chippendale era apenas o mais empreendedor. A publicação do seu *The Gentleman and Cabinet Maker's Director* (1754), com seus quatrocentos desenhos e 160 lâminas de cobre, representou um passo rumo à padronização, levando a indústria da fase de produção artesanal para a fase de manufatura. A classe dominante européia passou a comer em torno de mesas de mogno, a guardar a roupa em cômodas de mogno, a mirar-se em espelhos com moldura de mogno, a escrever cartas em escrivaninhas de mogno, a cantar em coros mobiliados com bancos de mogno, e assim por diante. Nesse meio-tempo, o almirante William Burnaby chegou a Belize, em 1765, com navios de guerra, para estabelecer um código legal formal e anunciar que a propriedade da terra não seria mais coletiva. O mesmo ano trouxe a primeira revolta de escravos; outras se seguiram em 1768 e 1773. Em 1780, o número de escravos era superior ao de homens livres, na proporção de seis para um. Quinze "homens da baía", como os ambiciosos donos de *plantation* chamavam a si mesmos, tinham absorvido toda a produção de mogno.[47]

A missão de Despard em 1786 coincidiu com um novo acordo entre a Grã-Bretanha e a Espanha, a Convenção de Londres, cuja aplicação provocaria conflito armado em Belize pela terra e pela mão-de-obra, e alteraria decisivamente a vida do coronel. A Convenção exigia que a Grã-Bretanha evacuasse mais de 2 mil colonos da Costa do Mosquito para Belize, em troca de novos direitos de exploração do mogno. Em fevereiro de 1787, 514 imigrantes chegaram da Costa do Mosquito. A maior parte, observou Despard, eram "indigentes de cor" do êxodo americano. Em maio, mais 1740 pessoas juntaram-se à subitamente abarrotada colônia. Despard foi encarregado de prover à subsistência dos novos colonos, enquanto os integrava à colônia.[48] Que pessoas eram essas, que chegaram à baía para trabalhar como "rachadores de lenha e tiradores de água"?[49] No primeiro grupo havia membros dos Loyal American Rangers, recrutados em Nova York entre desertores e prisioneiros do Exército Continental em 1780 e mandados para a Jamaica em 1781, quando Despard "teve a honra de comandar a maioria deles" na expulsão dos espanhóis do Rio Negro, em 1782.

Embora os acordos com a Espanha proibissem o cultivo de alimento, era impossível manter a proibição na prática. A pesca e a caça de tartaruga forneciam a dieta básica dos maias, dos misquitos e dos bucaneiros, mas não a dos colonos; enquanto seu número aumentava, os mais vorazes começaram a privatizar as terras comunais, e a colônia ficou mais dependente da importação de alimento da América do Norte. Para garantir a subsistência da "gente mais pobre", Despard permitiu o cultivo de bananas, inhame, milho, abacaxi e melão, ignorando os termos do tratado. Reservou certas áreas "para aproveitamento comum de todos os colonos" e fortaleceu a aliança com o povo conhecedor da ecologia local. Travou dura batalha contra os comerciantes americanos, que cobravam preços exorbitantes por comida, e "empobreciam o povo, tornando-o totalmente dependente deles". Quando esses comerciantes violaram regulamentos comerciais, em 1788, ele não hesitou em apreender, ou até vender, seus navios.[50]

Despard também tinha de decidir como os novos colonos "obteriam os meios de subsistência com seu trabalho e dedicação". Sua maneira de distribuir as terras do recém-cedido território fez os negociantes de mogno protestarem aos berros. Anteriormente, os homens da baía resistiram à sua decisão de permitir a descarga de um navio de condenados, suspeitaram de seus motivos para alforriar escravos, e ofenderam-se quando foi leniente com um negro acusado de matar um branco. Agora Despard ignorava suas pressões e propunha distribuir a terra por meio de loteria, que lhe parecia "o mais equânime e imparcial método de distribuição". Os homens da baía responderam irados que aquilo daria aos "mulatos mais vis e aos negros livres" uma "oportunidade igual" à dos mais ricos. Não entrava na cabeça de um deles que "uma pessoa que tinha as propriedades que ele tinha pudesse ser posta em pé de igualdade com pessoas de classe mais baixa e não recebesse mais terras do que [...] um sujeito como Able Tayler (um homem de Cor)". A loteria, queixava-se ele, distribuiria terra "sem fazer distinção de Idade, Sexo, Caráter, Respeitabilidade, Propriedade ou *Cor*". Acusava Despard de não ser respeitador de pessoas: insistia em dizer "que não pode nem quer levar em consideração distinções entre esses homens de tão variadas classes". Destinou lotes a homens de todas as classes e cores, assim como a dezesseis mulheres.[51]

A tensão aumentou quando um "homem livre, de Cor", Joshua Jones, tirou o lote de terra número 69 e, protegido pela autoridade de Despard, derrubou a

cozinha de um colono rico construída no pedaço de terra. Jones foi preso por magistrados que representavam os homens da baía e trancafiado numa cela. Logo, "uns poucos brancos da classe mais baixa, um certo número de mestiços, Mulatos e negros Livres" começaram a tocar tambor, "playing the Gambia", e "a correr pela ruas, armados", ameaçando libertar Jones. Foi um desses pontos críticos da história que iluminam toda uma época. Os homens da baía manifestaram uma doutrina de supremacia racial combinada com superioridade de classe, alegando que o "modo de distribuição adotado pelo Superintendente era igualmente injusto e insensato ao colocar negros e mulatos (um grupo de pessoas que, em todas as ilhas das Antilhas, eram consideradas a uma luz muito inferior aos outros habitantes) em pé de igualdade com Cavalheiros e Cortadores de Mogno, esteios do País". Mantendo uma visão igualitária apesar de tudo consistente com a constituição mista de rei e Parlamento, Despard respondeu que "os poderes legislativos destas Ilhas fizeram, é verdade, algumas distinções entre brancos e negros e mulatos; mas não havendo legislatura neste País, ele deve ser governado pela lei da Inglaterra, que não reconhece tal distinção, e mesmo nas partes das Colônias Britânicas onde tais distinções existem, elas de modo algum se estendem à distribuição da terra do Rei; e essas pessoas de cor têm portanto o mesmo direito a um lugar para viver que os maiores Cortadores de Mogno do País".[52] Os homens da baía continuaram a atacar os novos pretendentes, o que levou as "pessoas de cor" a fazer uma petição em 1787, reclamando de sua exclusão da terra por motivo de raça:

> Nós, peticionários, habitantes da Costa do Mosquito, humildemente demonstramos que muitas circunstâncias que de imediato nos ocorrem nos dão a mais segura razão para supor que será realmente impossível garantirmos a nossa subsistência neste País, pois não nos concedem os privilégios de súditos britânicos, e como pessoas de Cor somos tratados com o mais extremo desrespeito, até mesmo como se fôssemos privados das Leis e privilégios deste País se não assinarmos e concordarmos com certa resolução tomada por um Comitê, designado para esse fim, por pessoas que são de opinião contrária às propostas do Coronel Despard Superintendente deste País e a qualquer Constituição Britânica.

Um dos signatários dessa petição era Joshua Jones.

No mesmo ano, Despard candidatou-se a magistrado. Ganhou com mais

de 80% dos votos. Seus inimigos alegaram que alguns votos foram dados por "ignorantes caçadores de tartaruga" e "homens de cor, que não possuíam propriedade de espécie alguma nem residência fixa". Robert White, agente dos homens da baía, escreveu a lorde Sydney em Londres em 1788 que a loteria de Despard "rompe em pedaços todos os vínculos da sociedade e destrói a Ordem, a Posição Social, o Governo"; a isso Despard respondeu notando a parcialidade das leis dos homens da baía pelos ricos.[53] Sua lei de naturalização excluía pessoas de cor, para impedir que pudessem subsistir independentemente e obrigá-las a trabalhar como empregadas ou escravas. Em setembro de 1789 as queixas dos homens da baía incluíam o coro completo da burguesia do Atlântico Norte. Lorde Grenville, secretário de Estado da Grã-Bretanha, anunciou em outubro daquele ano que Despard fora suspenso do cargo.

Raça não foi a única questão nesse caso: a maneira como as classes se constituíam com relação à subsistência e às terras comunais também estava em jogo, e, inerente a isso, a questão da reprodução. Na sociedade de escravos e militares da Jamaica das *plantations*, a reprodução era assegurada pelo grupo crioulizado que vivia, e era cuidado, na casa de pensão. Na expedição nicaragüense de 1780, ela dependera do rígido controle da escassez no meio da fecundidade, o que conduzira inevitavelmente à catástrofe. Só em Belize Despard tentou uma terceira solução: acomodação com os plebeus e união com a horda heterogênea. Mas ele menos organizou uma horda heterogênea do que foi por ela organizado. Embora seja concebível que Despard tenha conhecido Catherine na Jamaica ou na Nicarágua, é mais provável que tenham formado sua aliança em Belize. Edward, que chegara solteiro à colônia, voltou para a Inglaterra com mulher e filho, em abril de 1790.[54] Nossa história, portanto, é a de uma mulher da diáspora revolucionária afro-americana, que se casou com um oficial irlandês durante a modificação igualitária de uma região de terras comunais na América Central, para acabar derrotada pela concupiscência comercial do Império, que eles agora tentavam enfrentar diretamente no meio da revolução.

A RAÇA HUMANA

Edward e Catherine Despard chegaram a Londres na primavera de 1790, um ano depois da queda da Bastilha e do começo da Revolução Francesa, e um ano antes da tempestuosa noite de vodu no Bois Caiman, que iniciaria a Revolução Haitiana. Depararam ao chegar com um movimento na Inglaterra para abolir a escravidão. O programa educacional da classe média sobre a escravidão antilhana criava uma impressão favorável, se bem que falsa. O selo de Josiah Wedgwood, de um negro ajoelhado, com a legenda que dizia "Não sou um Homem e um Irmão?" (1787), apresentava uma postura de súplica individual, enquanto a imagem do Comitê Plymouth do diagrama de um navio negreiro (1788) transmitia uma sensação de reiterada passividade (ver página 168). Edward e Catherine conheciam a verdade, que só se tornaria óbvia para outros depois da Revolução Haitiana. Os Despard usariam essa verdade enquanto se organizavam em Londres "para romper as cadeias da escravidão", enquanto defendiam os "princípios de liberdade, humanidade e justiça" e enquanto desenvolviam seu conceito de "raça humana".

Na Inglaterra, Edward e Catherine encontraram um país onde trabalhadores tinham abraçado a causa da abolição. Em 1789 769 cuteleiros de Sheffield haviam feito uma petição ao Parlamento contra os esforços do lobby escravista: "Os artigos de cutelaria fabricados pelos homens livres [...] sendo mandados em consideráveis quantidades para a Costa da África, e usados em parte como preço de Escravos — pode-se supor que os peticionários teriam seus interesses prejudicados se esse comércio fosse abolido. Mas os peticionários sempre entenderam que os nativos da África" — e aqui poderiam mencionar as palestras de Olaudah Equiano, em seu circuito de palestras abolicionistas — "têm a maior aversão à escravidão estrangeira". Ao alegarem que consideravam "o caso das nações da África como deles" e colocarem princípios acima do interesse nacional, os cuteleiros adotaram uma postura pública inusitada contra a escravidão, algo que nenhum trabalhador inglês fizera em quase um século e meio. Joseph Mather, o poético analista da Sheffield proletária cantou:

Como negros na Virgínia,
Em Maryland ou Guiné,
Eu devo continuar —
A ser comprado e vendido.
Enquanto negros encherem navios

Não economizarei um xelim,
E devo, o que é outro assassinato,
*Morrer pobre quando velho.**

Sheffield era uma cidade de aço, onde se fabricavam as foices e gadanhas da colheita, as tesouras e navalhas dos mercados de exportação, e os piques, instrumentos da guerra do povo. O secretário da organização de trabalhadores, a Sociedade Constitucional de Sheffield (criada em 1791), explicou seus objetivos: "Esclarecer as pessoas, mostrar às pessoas a razão, o motivo de suas queixas e de seus sofrimentos; quando um homem trabalha treze ou catorze horas por dia, toda a semana, e é incapaz de manter a família; é assim que entendo a situação; mostrar às pessoas a razão disso; porque elas não conseguem". A Sociedade Constitucional também se declarou contra a escravidão, como a Sociedade Correspondente de Londres, que, como veremos, foi fundada no começo de 1792 discutindo maneiras de "ter todas as coisas em comum" e dedicada à igualdade entre todos, fossem "negros ou brancos, superiores ou inferiores, ricos ou pobres".

A unidade de raça e de interesses de classe, entretanto, logo começou a fragmentar-se. Quando a Sociedade Correspondente entrou, educadamente, no domínio cívico em 2 de abril de 1792, sua declaração oficial não mencionou escravidão, tráfico de escravos ou terras comunais — e isso no próprio dia do "Acerto de Abril", quando o Parlamento concordou em abolir o tráfico de escravos, mas apenas "gradualmente"! Em agosto de 1792, a Sociedade Correspondente de Londres definia seu público e seus objetivos entre os habitantes da Grã-Bretanha: "Compatriotas, De todas as posições e situações da vida, Ricos, Pobres, Superiores ou Inferiores, nós vos chamamos de Irmãos".[55] Não mais "pretos ou brancos" aqui: a igualdade de raça tinha desaparecido da agenda da sociedade. O que acontecera? A resposta, numa palavra, é Haiti. Em abril de 1792, na França, a Assembléia decretara plenos direitos políticos para pessoas de cor, enquanto no Haiti Hyacinth chefiava escravos destemidos no cerco a Port-au-Prince, e Tousaint L'Ouverture começara a organizar escravos degradados numa força militar independente de combatentes da liberdade que derrotaria os

* As negroes in Virginia,/ In Maryland or Guinea,/ Like them I must continue —/ To be both bought and sold,/ While negro ships are filling/ I ne'er can save one shilling,/ And must, which is more killing,/ A pauper die when old.

exércitos de três impérios europeus na década seguinte. De maneira parecida, Absalom Jones e Richard Allen, expulsos da igreja dos brancos, fundaram sua própria Igreja Africana em Filadélfia, para dar ânimo a ex-escravos cuja experiência tinha sido abjeta — para transformar, como diziam, espinhos em uvas e cardos em figos.[56] Dessa forma, a questão da raça tornou-se assunto delicado e, para muitos na Inglaterra, ameaçador, que os líderes da Sociedade Correspondente preferiam evitar.

Nessa situação confusa, que mudava rapidamente, qual teria sido a contribuição de Edward e Catherine Despard? Vimos que em seus últimos dias de prisão Edward se comunicava freqüente e intensamente com Catherine, mesmo debaixo do olhar de águia do poder. Vemos sua conspiração como um "respirar juntos" na conversa, que incluía a redação dos discursos que ele pronunciaria no patíbulo (deveria dizer "raça humana"?) e a transmissão de informações, se não de instruções, para outros conspiradores em terras diferentes. Teriam previsto um golpe de Estado (o 18 Brumário de Napoleão ocorrera em 1799), ou uma manobra diversionista para disfarçar um desembarque francês na Irlanda, ou uma insurreição para provocar um levante geral, ou uma ampliação das revoltas atlânticas de escravos? Para responder a essas perguntas, precisamos primeiro examinar as circunstâncias da conspiração, ou as forças sociais de onde brotou e que atraiu: esta é a *thèse de circonstance*. Depois precisamos explorar as idéias e os ideais que motivaram os conspiradores: esta é a *thèse de complot*.

Escravos, trabalhadores industriais, marinheiros e estivadores e os irlandeses forneceriam o grosso da força insurgente por trás da conspiração dos Despard. Na situação internacional de 1800-3, os escravos estavam especialmente ativos. Em 1800, o negro Oitavo Regimento das Antilhas amotinou-se em Dominica, escravos tramaram na ilha de Tobago, e Gabriel organizou uma insurreição de escravos em Richmond, Virgínia, na qual estavam implicados revolucionários franceses e talvez Irlandeses Unidos. Um proprietário novaiorquino escreveu naquele ano: "Se é para mantermos um monstro em nosso país, que seja agrilhoado"; na Jamaica, o governador chegou a examinar a possibilidade de cometer genocídio. Escravos lutaram contra o Exército expedicionário sob Leclerc (genro de Napoleão), que invadiu o Haiti em março de 1802, e se revoltaram contra a restauração da escravatura em Guadalupe. No verão de 1802, sentindo-se traídos pelos líderes (Toussaint fora capturado; Dessalines ainda lutava pelos franceses), muitos se levantaram em rebeldes combinações

de soldados, camponeses, quilombolas, estivadores e marujos que, em fevereiro de 1803, tinham capturado diversas cidades. Naquele mesmo mês, uma fuga de prisioneiros africanos, somada a uma erupção de incêndios criminosos urbanos, quase destruiu York, Pensilvânia. Casos ouvidos em Old Bailey, Londres, no fim de 1802 envolviam marujos negros cuja experiência transatlântica incluía estadas em Providence, Nova York, Charleston, Kingston, Bridgetown e Belize.[57] Esses homens traziam notícias do que Herbert Aptheker chamou de uma década de conspirações e levantes de escravos nos Estados Unidos, que chegou ao ponto máximo em 1802, ano em que Arthur, um rebelde negro da Virgínia, apelou "tanto a negros como a brancos que sejam homens comuns ou pobres, mulatos para que se juntem a mim para ajudar a libertar o país".[58]

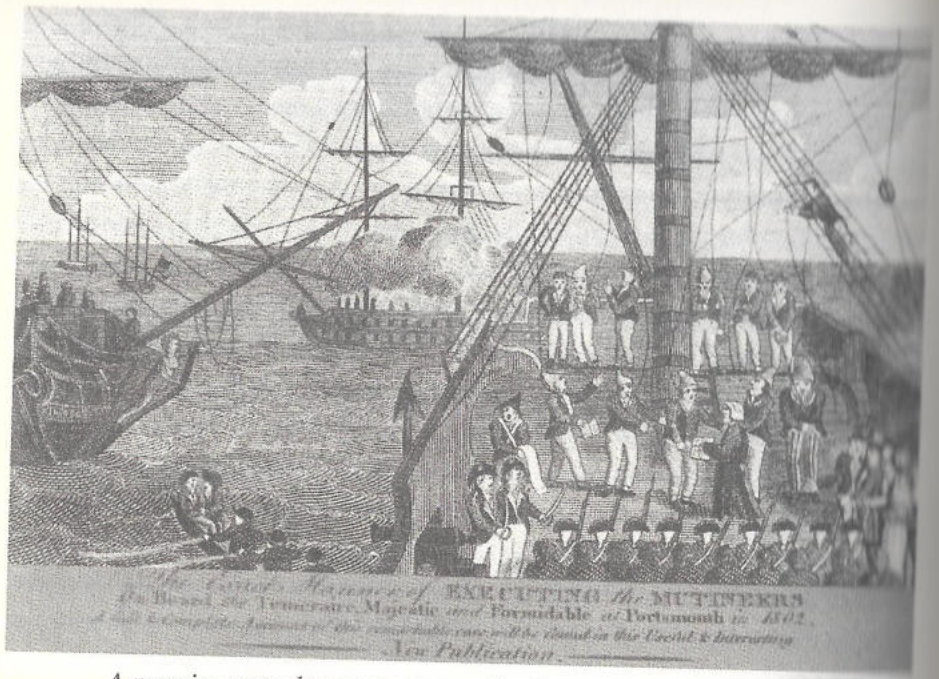
Uma segunda força era a dos plebeus perdidos da Inglaterra, aqueles que tentavam por intermédio da conspiração de Despard rebelar-se contra o "Covil de Ladrões" (Parlamento) e os "Canibais" (o governo) e "recuperar algumas das liberdades que perdemos". A Comissão de Agricultura tinha defendido a abolição das terras comunais em 1795. Thomas Malthus considerava a ecologia da floresta um obstáculo à civilização: as florestas ofereciam cobertura aos bárbaros, o "monstro de cabeças de hidra" que tinha invadido e destruído Roma. Abolir as áreas públicas equivalia portanto a destruir a hidra, o que não era fácil. A expropriação geralmente parecia mobilizar os que não tinham direito de voto. Thomas Spence sustentou sua opinião em âmbito atlântico: "No estrangeiro e em nosso país, na América, na França e em nossas próprias Frotas, já tivemos demonstrações suficientes de espírito público [...] para realizar planos infinitamente mais difíceis. [...] O Povo só precisa dizer 'A Terra será nossa' e ela o será". Despard tinha pessoalmente testemunhado violentos atos de privatização e de resistência na Irlanda e irritara facções com seu projeto de redistribuição de terra em Belize.[59]

Havia um número substancial de artesãos entre os homens presos com Despard na taberna Oakley Arms em novembro de 1802, cuja degradação na década de 1790 manifestara-se pelo acréscimo de horas de trabalho, pela diminuição do número de feriados e pela intensificação de atividades no seu dia coletivo de trabalho. Isso foi resultado da introdução das máquinas e da vigilância. O descaroçador de algodão e a máquina a vapor, introduzidos nos anos 1790, deram nova vida à *plantation* e à fábrica, demonstrando que as máquinas, longe de encurtar o trabalho, na realidade encompridaram o trabalho *não pago*. Em

1802, cortes salariais levaram 2 mil construtores navais do Tâmisa a "depor" suas ferramentas. Depois os segadores fizeram greve em Yorkshire e o "espírito igualitário" em Wiltshire juntou-se a ataques noturnos a máquinas têxteis.[60] Direitos comuns foram transformados em crime, os trabalhadores se dividiram. No inverno de 1802-3, a luta para preservar o rendimento consuetudinário nas docas de Londres foi dura. Colquhoun — comerciante escocês, plantador na Jamaica e fundador da polícia londrina — propôs que as docas fossem cercadas e hidrovias fossem construídas. Seu sistema de policiamento preventivo atacava os direitos consuetudinários dos "trabalhadores aquáticos", ou, como explicava, "a hidra em todas as diferentes formas que assumiu".[61] Matar a hidra era portanto criminalizar a renda consuetudinária.

Despard considerava marujos e estivadores, o terceiro maior grupo, especialmente importantes para seu plano de conquista de Londres. Afinal, eles eram cerca de 100 mil, muitos irlandeses e africanos, e havia anos se rebelavam. O motim do HMS *Bounty* ocorreu durante uma viagem planetária de 1789 para coletar alimento (fruta-pão) no Pacífico e alimentar pessoas provenientes da África e escravizadas nas *plantations* antilhanas, onde fabricavam açúcar para fornecer calorias inúteis a proletários na Europa. Em 1797, o HMS *Hermione* sofreu seu motim na costa do Haiti, chefiado por um republicano de Belfast e um afro-americano de Nova York. Em Nore e Spithead, em maio e junho de 1797, quando dezenas de navios se amotinaram em águas nacionais, o edifício imperial balançou mas não caiu, apesar de o banco ter sido obrigado a suspender pagamentos em ouro. Centenas foram levados à corte marcial, mas desde então dezesseis onças, e não as catorze do erário, compõem a libra. Em janeiro de 1801, treze amotinados da esquadra do almirante Campbell foram julgados e condenados à morte; no mesmo mês, outros dezesseis foram executados em Portsmouth. Na véspera do Natal de 1802, diversos navios se amotinaram em Gibraltar. No fim de janeiro de 1803, marinheiros entraram em greve em Yarmouth.

Thomas Spence, futuro companheiro de prisão de Despard, escreveu um plano comunista, *The Marine Republic* (1794), dirigido especificamente ao seu público entre os trabalhadores aquáticos. Spence também serializou um relato do século XVII da revolta de Masaniello, alterando a conclusão para ressaltar o poder autônomo de um "povo ofendido e exasperado".[62] Pessoas continuaram a organizar-se na zona portuária, a despeito da repressão: "Não sejam mais ESCRAVOS", recomendava um cartão passado silenciosamente de mão calosa para mão



A maneira exata de executar os amotinados... em Portsmouth, 1802. *Robinson,* A Pictorial History of the Sea Services. *John Hay Library.*

calosa. O cartão de membro da Sociedade Correspondente de Londres de 1797 mostrava o desenho de um homem levado para um barco, com um navio ancorado ao longe. "Venha conosco, seu negro bestalhão", diz o marujo valentão. "Ó meu Deus, será que os cristãos traficam sangue humano?", é a resposta espantada.[63] Despard era conhecido entre os marujos e estivadores como "alguém que tinha sido governador em algum lugar e cujos homens se amotinavam, ele não os castigava, e por isso perdeu seu posto".[64]

A quarta eram os irlandeses. A conspiração dos Despard foi, em certo sentido, a continuação da Rebelião Irlandesa e sua ampliação para a Inglaterra, com marujos, soldados e trabalhadores irlandeses figurando como protagonistas. Escravidão e raça tornaram-se causa comum: num desfile de reformistas de Belfast em 1790 uma bandeira antiescravista mostrava um "menino negro, bem vestido e segurando no alto o gorro da liberdade". O livro de canções dos Irlandeses Unidos, *Paddy's Resource* (1795), incluía "O negro cativo" e "A queixa do negro".[65] Em 1795, regimentos irlandeses se amotinaram contra o serviço nas

Antilhas.[66] Thomas Russell investiu contra a escravidão e a propriedade das terras arrendáveis em seu *Address to the People of Ireland* (1796). Franco e didático, o Irlandês Unido tinha como objetivo politizar a cultura popular, em vez de valorizá-la.[67] Mas isso funcionou harmoniosamente com o gaélico, a língua das mais antigas tradições da história narrada a partir de baixo, na qual a profecia, o milenarismo e o mundo invertido ajudaram a formar a *saoirse.* Os Irlandeses Unidos andaram muito. Para partidas de boxe e de Hurling, para funerais, para extração coletiva de batatas, eles levavam a mensagem exposta em *Christ in Triumph Coming to Judgment* (1795), *The Cry of the Poor for Bread* (1796) e *The Poor Man's Catechism* (1798). Esse era "um estoque comum de conhecimento, acessível a todos", mesmo a vagabundos como Vladimir e Estragon em *Esperando Godot*: "Ensinaram-lhe que política é assunto em que não deve pensar; que você deve deixar os assuntos de governo para os homens ricos e importantes do país. [...] Quem dá esse conselho? [...] Os que lucram com a sua ignorância e negligência. [...] Por que não deveríamos pensar em política? Pense nela com seriedade; pense em seus governantes; pense na república; pense nos reis".[68]

Depois da rebelião de 1798, foi grande a matança: 30 mil, cifra muito maior que a dos mortos no Terror de Robespierre. Um grande número de Irlandeses Unidos, calculou Castlereagh, foi transportado para a Jamaica e alistado em regimentos: "Logo que punham uma arma nas mãos, desertavam e fugiam para as montanhas, onde a eles se juntavam grandes contingentes de nativos e todos os franceses da ilha. Já tinha havido algum tipo de combate entre essa parte e as tropas do rei: houve mortos e feridos de ambos os lados".[69] William Cobbett mencionou em 1798 a crença de que na Virgínia e nas Carolinas "alguns negros livres já tinham sido admitidos na conspiração dos Irlandeses Unidos".[70] Estes últimos tinham consciência de que uma das razões de sua derrota na Irlanda fora a incapacidade de tomar a capital, Dublin.[71] Despard, que na Jamaica estudara a relação entre insurreição interna e ataque externo, aplicou o mesmo pensamento estratégico a Londres num momento em que uma invasão pela França revolucionária causava preocupação. Mas Londres estava impregnada de lojistas armados — os Voluntários —, fato que Despard reconheceu ao dizer que precisava de 1500 homens para tomar a cidade, e de 50 mil para controlá-la. Chefe dos bucaneiros, marido de uma afro-americana, amigo de índios centro-americanos, e oficial do Exército dos Irlandeses Unidos, Des-

Portal da Prisão de Kilmainham, c. 1796. Fotografia de Peter Linebaugh.

pard segurou o leme de uma embarcação revolucionária operada por tripulantes atlânticos.

Como Despard conheceu a horda heterogênea? Alguns contatos ele fizera em sua viagens, outros por intermédio de organizações políticas como os Irlandeses Unidos e a Sociedade Correspondente de Londres. Ocupou-se de manifestações de rua — por exemplo, em 1795 estava "no meio da turba que quebrou as janelas de Mr. Pitt" em Downing Street, cantando "Guerra, não. Pitt, não. Pão barato".[72] Outros ele conheceu nas tabernas onde se prepararam os planos da rebelião. Mas provavelmente o ponto de encontro mais importante dos insurgentes era a prisão, o covil da hidra no qual Despard passou a maior parte da década de 1790. Entre 1792 e 1794 ele foi encarcerado por dívida na Prisão de King's Bench. Em 1798, foi detido por dezesseis meses em Cold Bath Fields, depois da suspensão do *habeas corpus*. Em 1799, foi transferido para Shrewsbury Gaol. Em 1801, foi preso na Torre e, posteriormente, em Tothill Fields Bridewell. Enquanto "esteve confinado tanto tempo na Bastilha" ele conheceu soldados e marinheiros rebeldes, spenceanos, artesãos, jacobinos e democratas.[73] Despard estava em King's Bench quando Joseph Gerrard coletou assinaturas para uma petição em

apoio ao voto universal masculino.[74] Diversos amotinados de Nore foram trancafiados com Despard na prisão de Cold Bath Fields; na realidade, sete amotinados tinham fugido da cela que ele veio a ocupar. Lorde George Gordon pagou por jantares em Newgate aos quais comparecia "todo mundo [...] judeus e gentios, legisladores e mecânicos, oficiais e soldados, todos compartilhavam". Um dos incluídos nessas ocasiões foi James Ridgway, que publicou livros e panfletos sobre o abolicionismo, a Irlanda, e os direitos das mulheres, assim como a memória de Despard, escrita por Bannatine, em 1799.[75] Sobre o período de construção de prisões, rejubilou-se perversamente Burke: "Reconstruímos Newgate e enchemos a mansão de inquilinos". Em contraposição, lorde George Gordon, que foi comparado a Masaniello, escreveu: "Temos razões para gritar das nossas masmorras e dos nossos navios-prisão, em defesa da vida e da liberdade, neste avançado período do mundo".[76] Despard ouviu os gritos e conheceu os gritadores.

Catherine Despard também ouviu os gritos. Trabalhou com as mulheres e os amigos dos prisioneiros protegidos por *habeas corpus* e lutou para melhorar as condições que o marido e muitos outros sofriam na prisão. Organizou uma campanha de defesa no Parlamento e nos jornais. Em dezembro de 1802, mulheres de presos escreveram ao secretário do Interior Pelham: "Por Ordem de nossos Maridos Escrevemos para Pedir a Vossa Excelência que seus Sofrimentos sejam aliviados. Estando confinados em Celas Separadas e Quase mortos de Frio e Fome pedimos a Vossa Excelência que suas Algemas, Duplamente pesadas e Extraordinariamente Dolorosas, sejam retiradas ou Tornadas mais leves".[77] As condições eram cruéis, como revelou o processo de John Herron em 1801 contra Thomas Aris, carcereiro da prisão de King's Bench: a cela de Herron media 1,82 por 2,43 metros; não recebera urinol; "a sujeira" só era retirada uma vez por semana; foi mantido numa dieta de 395 gramas de pão e dois goles de água "pelo bico de uma vasilha de lata".[78]

Quais eram as idéias e os ideais da conspiração dos Despard? Quando sumarizou o caso do Estado em 1803, o juiz Ellenborough criticou Despard por seu "louco esquema de impraticável igualdade", repetindo a acusação dos homens da baía em 1789, de que ele apoiava o "insensato e nivelador princípio da Igualdade Universal". A sugestão de que as idéias de Despard eram utópicas (no sentido de que utopia equivale a um não-lugar) era, entretanto, falsa. Seria mais exato dizer que vieram de muitos lugares; eram politópicas. A concepção

de liberdade enfatizada no discurso de Despard no patíbulo devia algo àqueles que tinham as "mais elevadas idéias de liberdade": os índios misquitos da costa nicaragüense. Sua noção de igualdade devia algo às lutas da horda heterogênea na Revolução Americana. Seu compromisso com a justiça devia algo aos Irlandeses Unidos. Em outra versão do discurso do patíbulo, Despard teria dito: "Embora eu não vá viver para experimentar as bênçãos da mudança celeste, tenham certeza, cidadãos, de que o período virá, e *rapidamente*, quando a causa gloriosa da Liberdade efetivamente triunfar". Ele, portanto, comparou a luta revolucionária da raça humana com a intervenção divina. Apesar de inimigo da Bíblia quando menino, Despard estudara teologia desde então e procurara outros investigadores da verdade. De volta a Londres, conheceu o sapateiro e rabino David Levi em Finsbury e imediatamente começou uma discussão bíblica milenária com esse conceituado erudito e partidário do Jubileu.[79]

O interesse de Despard pelo estudo comparativo das religiões teria ofendido William Hamilton Reid, que em 1810 escreveu *The Rise and Dissolution of the Infidel Societies in this Metropolis*, trabalho de heresiografia comparável a *Gangraena*, de Thomas Edward, publicado em 1646. Preocupado com clubes plebeus de ateístas e deístas, assim como de milenários e antinomianos, Reid fez soar o alarme: "Essa hidra tinha muitas cabeças a ser esmagadas de uma vez". As idéias desses pensadores heterodoxos dos pesadelos de Reid remontavam à Revolução Inglesa, um século e meio antes: eles desacreditavam a autoridade da Igreja anglicana; tornavam divina a forma humana ("Toda a divindade está circunscrita à pessoa de Jesus Cristo", como disse Muggleton); e não respeitavam pessoas, permitindo que aprendizes pregassem na década de 1790, como o fizeram na de 1640. A rubrica teológica do antinomianismo seiscentista era o "evangelho sempiterno", assim definido: "Com a morte de Cristo, todos os pecados de todos os homens no mundo, turcos, pagãos, e também cristãos, cometidos contra a Lei moral e a primeira aliança, são perdoados e absolvidos, e este é o novo evangelho sempiterno".[80] Refugiados afro-americanos pregavam o "evangelho sempiterno" em Londres depois de 1783. Um deles era John Jea, cozinheiro de bordo e pregador de Old Calabar (1773), que se casou com uma irlandesa e divulgou a palavra de Deus em Nova York, Cork, Liverpool e Manchester. Richard Brothers profetizou em 1794: "Todos serão um só povo... Os *cristãos*, os *turcos* e os *pagãos*". William Blake escreveu em seus *Songs of Innocence* (1789):

E todos devem amar a forma humana
Em pagãos, turcos ou judeus.
Onde vivem a Misericórdia, o Amor e a Piedade
*Deus também vive.**

Blake participara dos Motins de Gordon em 1780, quando Newgate foi cercada sob o comando de antigos escravos americanos, e conhecia Ottobah Cugoano, empregado doméstico de Londres, originariamente da Costa do Ouro, que fora escravo em Granada.

Cugoano era abolicionista, pregador e escritor experiente, poderosa voz da liberdade, e devoto do "evangelho sempiterno". Escrito no estilo profuso da condenação profética, seu *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787 e 1791) referia-se aos muitos matizes do arco-íris, e não a diferentes raças humanas. Cugoano saudava o "mundo virado de ponta-cabeça"; defendia os índios americanos; opunha-se à ampliação da pena de morte; insistia em que os africanos eram tão "livres" quanto os ingleses; repetidamente referia-se às "criaturas amigas". Acreditava que a avareza, a especulação na bolsa e a propriedade privada levavam à escravidão. Além disso, pregava que "igreja significa uma congregação de pessoas; mas um prédio de madeira, tijolo ou pedra onde pessoas se reúnem geralmente recebe esse nome; e se as pessoas fugirem com medo das muitas carcaças abomináveis que encontram deveriam seguir as multidões para os campos, os vales, as montanhas, as ilhas, os rios e os navios".[81] Despard seguiu as pessoas exatamente para tais lugares, e depois de planejar a "mudança divina" que anunciou em seu último discurso, o povo o seguiu até a forca no alto da prisão de Horsemonger Lane. Essa era a sua concepção de "igreja", apropriada à sua concepção de "raça humana".

A idéia de Despard a respeito da raça humana devia sua força em grande parte à rejeição da concepção contrária de raça, surgida nos anos 1790. A Orange Order tinha sido fundada na Irlanda como uma turba terrorista da Igreja e do rei, criando preconceito religioso. Dundas organizara maciças expedições às Antilhas entre 1795 e 1797 para proteger e garantir interesses britânicos na manutenção da escravatura; alcançara êxito nesses objetivos, e "o comér-

* And all must love the human form/ In heathen, turk, or jew./ Where Mercy, Love & Pity dwell/ There God is dwelling too.

cio, as finanças e o poderio marítimo [...] foram triunfantemente assegurados", mas ao custo de 100 mil baixas britânicas.[82] As expedições afetavam, portanto, direta ou indiretamente, grande parte da população de Inglaterra, Gales, Escócia e Irlanda, pois a cada baixa parentes e amigos aflitos talvez parassem para pôr em dúvida o propósito daquela morte. John Reeves, chefe do Escritório Estrangeiro e da Associação para Preservar a Liberdade e a Propriedade contra Republicanos e *Levellers*, usou a experiência para dar lições de racismo,[83] enquanto os "panfletos baratos" de Hannah Moore ensinavam condescendência, simplificação, e estereótipos raciais:[84]

> TOM: Ora! Quero liberdade e felicidade como eles têm na França.
>
> JACK: Como é que é, Tom? Quer que os imitemos? Eu preferiria buscar o conhecimento entre os negros, ou a religião entre os turcos, a buscar liberdade e felicidade entre os franceses.

A Associação na Paróquia de Saint Anne (Westminster) manteve em 1794 um registro casa por casa que anotava "compleição, idade, emprego etc. de hóspedes e estrangeiros". Elizabeth Hamilton escreveu em seu romance *Memoirs of a Modern Philosopher* (1800) que os radicais acreditavam que novas e inesperadas energias revolucionárias eram coisa de hotentotes.

Depois de cada grande levante, a doutrina racista da supremacia branca avançava um passo em sua insidiosa evolução. Após a Revolta de Tacky (1760), Edward Long dedicou páginas e páginas de atenção, em sua *History of Jamaica* (1774,) ao que Joan Dayan chama de "exatidão surreal em redução humana".[85] Depois da Revolução Americana, Samuel Smith ajudou a reconfigurar o racismo em *An Essay on the Causes of the Variety of Complexion and Figure of the Human Species* (1787). Investigações raciais foram realizadas com pretensão científica, e seres humanos analisados à luz de especificações, classificações e racializações que distorciam a lógica. Em abril de 1794, um médico de Manchester chamado Charles White, que assistira a uma palestra de John Hunters sobre os diferentes índices de mortalidade da expedição de St. Johns, mediu várias partes do corpo de africanos no hospital de alienados de Liverpool. Depois examinou os seios de vinte mulheres no hospital de Manchester, associando expressão lasciva com superioridade racial.[86] White deu à doutrina da superioridade

branca legitimidade "científica" numa palestra que fez em 1795, na qual concluiu que os negros pertenciam a uma diferente gradação da raça humana.

Do célebre sermão de Price afirmando, em 1790, o direito dos governadores-caixas ao poderoso contragolpe retórico de Edmund Burke em *Reflections on the Revolution in France* de 1791 (no qual rotulou o povo de "multidão suja"), ao igualmente retórico, se bem que mais simples, *Rights of Man*, de Tom Paine, o debate público parecia ser em grande parte "um movimento inglês [...] por uma democracia inglesa", como enfatizou E. P. Thompson. Parecia ter continuado assim, da forma como se desenvolveu em *The Vindication of the Rights of Women* (1792), de Mary Wollstonecraft, em *The Rights of Nature* (1796), de Thelwall, e em *The Rights of Infants* (1796), de Spence. Mas havia outras vozes importantes. Wolfe Tone publicou *An Argument on Behalf of the Catholics of Ireland* em 1791; *Interesting Narrative*, de Olaudah Equiano, apareceu em 1789 e teve nove edições inglesas nos cinco anos seguintes; e *The Ruins; or, Meditation on the Revolutions of Empires*, de C. F. Volney, tornou-se acessível em traduções para o inglês e galês em 1792. A parte mais vigorosa do debate não vinha de nenhuma experiência nacional isolada, fosse inglesa ou outra qualquer. Muito provinha de forasteiros, e Edward e Catherine Despard não estavam sozinhos na formação de ideais revolucionários. Em 1789 Joseph Brand, o líder iroquês, ensinou a Edward Fitzgerald, o patriota irlandês, uma lição de fraternidade dos homens quando viajavam juntos pelas florestas dos Grandes Lagos; Fitzgerald servira nas Antilhas depois da Batalha de Eutaw Springs (1780), na qual sua vida fora salva por um afro-americano chamado Tony Small. John Oswald (1760-93) escrevia para o *Universal Patriot*. Em Joanna Isle, na Passagem de Moçambique, um oráculo abissínio informou-lhe que "homens da Inglaterra, homens de Joanna são todos irmãos".[87] Em 1791, como efeito de uma experiência espiritual narrada em "Espaço, Espaço, Espaço, nas muitas Mansões da glória eterna para Ti e para todos", Jemima Wilkinson mudou de nome para "Amiga Universal". Em Seneca Lake, em 1791, numa reunião do Conselho das Seis Nações Iroquesas, ela pronunciou um sermão sobre o tema "Deus Não nos Criou a Todos?". Perguntas de um lado do Atlântico provocavam perguntas muito parecidas do outro lado. "Que Personagem é mais afável, o AMIGO — o PATRIOTA — ou o CIDADÃO DO MUNDO?", era o tema debatido pelos oradores em Coachmakers Hall em 1790.[88] Os Despard ajudaram a promover um "universalismo" de baixo para cima.

Entre os outros colaboradores estavam lorde George Gordon, que discutiu

a escravidão como aspirante da Marinha em 1772 com o governador da Jamaica. Joseph Gerrard, o delegado escocês da convenção de 1772, e prisioneiro político ele próprio, nasceu em St. Christopher, filho de um proprietário de *plantation* irlandês. O grande advogado Thomas Erskine tinha dançado com escravos negros e marujos ingleses, como marinheiro nas Antilhas.[89] Em Portland, Maine, em 1790, um soldado de Bristol foi enforcado na primeira sentença de morte executada pelo governo federal dos Estados Unidos da América. Fora condenado por participar de um motim a bordo de um negreiro na costa da África Ocidental. Richard Brothers, contemporâneo de Despard e Blake, ficou doze anos como aprendiz de Marinha na costa da África e nas Antilhas, antes de renunciar a seu posto por "Nojo!" porque, como diria aos diretores da casa de correção que o encarceraram, "Eu não poderia, *conscientemente*, receber soldos por *Saque, Derramamento de Sangue* e *Assassinato!*". Profetizou que Londres seria destruída por um terremoto no aniversário do rei, 4 de junho de 1795. O rei o trancafiou num hospício de Islington, onde passou o resto da vida.

Despard foi executado em fevereiro, Toussaint L'Ouverture morreu numa masmorra alpina poucos meses depois, e Robert Emmet "acabou seus dias" em setembro, pedindo-nos que esperássemos antes de escrever seu epitáfio. Esses homens foram picos das montanhas atlânticas, cujos "princípios de liberdade, de humanidade e de justiça" pertenciam à mesma cadeia. Quando o ideal foi corrompido e os insurgentes foram derrotados, os vencidos mais uma vez fugiram; o belo panfleto foi guardado na arca de marinheiro de alguém; os hinos de luta receberam palavras anódinas; o gesto incendiário parecia apenas excêntrico em outro lugar. A revolução prosseguiu. O que ficou para trás era nacional e parcial: a classe operária *inglesa*, os *negros* haitianos, a diáspora *irlandesa*. A conspiração de Edward e Catherine Despard pela raça humana, portanto, fracassou temporariamente.

9. Robert Wedderburn e o Jubileu atlântico

Robert Wedderburn nasceu na Jamaica em 1762, logo depois da Revolta de Tacky. Sua mãe foi uma escrava chamada Rosanna, e o pai um senhor de escravos chamado James Wedderburn, médico cujas propriedades em Westmoreland (Mint e Mount Edgcombe) valiam exatamente 302 628 libras, 14 xelins e 8 pence quando ele morreu.[1] Seu pai "insultou, abusou e abandonou" sua mãe, como escreveu Wedderburn em sua autobiografia. "VI MINHA POBRE MÃE ESTENDIDA NO CHÃO, MÃOS E PÉS AMARRADOS, E **AÇOITADA** DA FORMA MAIS INDECENTE, **APESAR DE ESTAR GRÁVIDA NAQUELA ÉPOCA!!!** O *erro* dela fora não informar à patroa que o patrão lhe *dera licença para ir ver a mãe na cidade!*"[2] Quando seu pai vendeu sua mãe, em 1766, Robert foi mandado para Kingston viver sob os cuidados da avó materna, que trabalhava na zona portuária vendendo queijo, panos axadrezados, chitas, leite e pão de mel e contrabandeando artigos para seu dono. Wedderburn recordaria mais tarde: "Talvez nenhuma mulher fosse mais conhecida em Kingston do que minha avó, pelo nome de *Talkee Amy*". Quando Wedderburn tinha onze anos, viu horrorizado a mulher de setenta anos quase ser morta a chicotadas. Seu senhor morrera quando ele e um dos seus navios, contrabandeando mogno, foram capturados pelos espanhóis em 1773. Antes da viagem, libertara cinco de seus escravos, mas não Talkee Amy; o sobrinho (e herdeiro) dele, convencido de que ela enfeitiçara o barco, castigou-a brutalmente por vingança.

O que Wedderburn testemunhou foi um exemplo de aplicação de disciplina característico de sua época. O feitor carregava uma vara. O capataz da *plantation* brandia um chicote. Professores e pais empunhavam a vara de vidoeiro contra crianças. O mestre e o contramestre espancavam marinheiros com o turco ou a bengala de ratã; na realidade, ser açoitado na frota era ser vítima de uma demonstração exibicionista de crueldade. Soldados eram açoitados por oficiais, tocadores de tambor e até por outros soldados. O triângulo (um tripé composto de três alabardas em que se prendia o açoitado) era notório como forma de repressão imperialista na Irlanda. A violência disciplinar era cuidadosamente calculada: um cirurgião do Exército britânico, que tinha por obrigação manter vivos os torturados, publicou setenta páginas sobre o assunto em 1794.[3] No Haiti, na mesma época, um manual sobre a teoria e a prática da flagelação de mulheres apareceu em 1804.[4] Cortar, machucar, penetrar, amarrar, apertar, segurar e lacerar eram técnicas aplicadas pelos poderosos na formação da força de trabalho. Quando William Cobbett protestou contra as quinhentas chicotadas aplicadas em soldados que exigiam pão ("*Quinhentas chicotadas* cada um! Pois sim! Chicoteá-los, chicoteá-los e chicoteá-los!", gritou Cobbett), foi preso em Newgate.[5]

O terror que se abateu sobre sua mãe e sobre Talkee Amy ficaria com Wedderburn pelo resto da vida.[6] Com dezessete anos (em 1778), Wedderburn ingressou na Marinha Real durante a Revolução Americana. Tomou parte nos Motins de Gordon em 1780, chefiados pelos afro-americanos Benjamin Bowsey e John Glover. Anos depois, em 1797, envolver-se-ia com o motim naval de Nore.[7] Entre esses dois acontecimentos, Wedderburn, com milhares de trabalhadores, aderiu à Igreja metodista.[8] Nos primeiros anos do século XIX conheceria Thomas Spence e, com outros veteranos da Sociedade Correspondente de Londres, ampliaria o círculo de revolucionários de Spence. Travou conhecimento também com as lutas dos artesãos pobres: aprendeu a arte de alfaiate, mas teve sua arte desonrada pela proibição de atividades sindicais da Lei das Combinações (1799) e explorada pela revogação das cláusulas de aprendizado do Estatuto Elisabetano de Artífices (1814). Ele cumpriu pena nas prisões de Cold Bath, Dorchester e Giltspur Street por roubo, blasfêmia e manutenção de prostíbulo. Viu muitos camaradas serem enforcados, e ele mesmo passou a maior parte da vida "como se carregasse um laço no pescoço".[9] Wedderburn conhecia portanto a *plantation*, o navio, as ruas, a capela, a agremiação política, a oficina e a prisão, como cenários da atividade política proletária.

Robert Wedderburn. Robert Wedderburn,
The Horrors of Slavery (*1824*).

Wedderburn tem sido uma figura negligenciada em estudos históricos, ou, quando muito, deslocada. Não parecia assunto apropriado nem para a história do trabalho nem para a história dos negros. No primeiro caso, ele aparece, quando o faz, como criminoso e personagem pornográfico; no segundo, como personagem ardiloso e néscio.[10] Em contraste com essas opiniões, afirmamos que Wedderburn era, na realidade, um ator estrategicamente central na formação e disseminação de tradições revolucionárias, uma figura intelectual indis-

pensável ao proletariado atlântico. Exploraremos sua importante noção de liberdade, o Jubileu bíblico, no contexto da notável correspondência que manteve com sua meio-irmã Elizabeth Campbell, escrava foragida jamaicana. Também examinaremos seu entendimento da história e sua análise do povo e das forças que, em sua opinião, fariam uma revolução transatlântica. Veremos como Wedderburn superou as dualidades de religião e secularismo sintetizando o cristianismo radical e o republicanismo painesiano, combinando-os com um abolicionismo proletário. Wedderburn deu prosseguimento à teologia da libertação que surgira na Revolução Inglesa, depois se espalhara a oeste para as *plantations* e para a América africana, voltando, finalmente, a Londres nas décadas de 1780 e 1790.

JUBILEU

Uma das principais idéias de Wedderburn vinha da tradição bíblica do Jubileu, que representava uma tentativa de resolver os problemas da pobreza, da escravidão, da fábrica e da *plantation*. Plano de libertação, o Jubileu aparecia no Velho Testamento, como prática legal de redistribuição de terra, e no Novo Testamento como cumprimento parcial de uma profecia de Isaías. O conceito compreendia seis elementos. Primeiro, o Jubileu acontecia a cada cinqüenta anos. Segundo, restaurava a terra aos proprietários originais. Terceiro, anulava dívidas. Quarto, libertava escravos e servos. Quinto, era um ano de pousio. Sexto, era um ano em que não se trabalhava.

Ao escrever sobre o Jubileu em sua correspondência com Elizabeth Campbell, Wedderburn participara de um amplo debate. George III ia organizar um jubileu real para si próprio, pelo qüinquagésimo aniversário do seu reinado, que nada teria a ver com o perdão de dívidas, a alforria de escravos ou a distribuição de terra. Samuel Taylor Coleridge defendia um jubileu fraudulento, que transformasse a libertação ativa em "linguagem figurativa" — retórica, alegoria e crítica pedante e cínica que desarmava a mordida bíblica do seu dente revolucionário. Em 1794, jovem radical, Coleridge escrevera em "Meditações religiosas",

> *... a vasta família do Amor*
> *Criada na terra comum pela labuta comum*
> *Desfruta do produto comum. Que delícias*

> *Flutuam na terra, visitantes permitidos!*
> *Quando numa hora de solene jubileu*
> *Os portões maciços do Paraíso são*
> *Completamente abertos...**

Essa visão, apesar de esperançosa, carecia da especificidade da lei agrária mosaica. Wedderburn expressou uma versão proletária do jubileu que tinha suas origens modernas na obra teórica e prática de Thomas Spence de um lado, e na tradição oral anônima de escravos afro-americanos de outro. Como escrevera James Cone: "Pouco importa para o oprimido saber quem foi o autor das escrituras; o que importa é que elas sirvam de arma contra os opressores".[11] Wedderburn, os metodistas e os batistas juntaram essas duas tradições, desafiando os jubileus aristocrático e literário. Como o jubileu de Wedderburn era um dos principais suportes da história intelectual do proletariado atlântico, conduzindo, numa direção, à greve geral e à política cartista de terra dos anos 1830 e, noutra direção, à abolição da escravatura na América, devemos explorá-lo com rigor.[12]

O Levítico foi escrito no fim do século VI a.C., depois do cativeiro da Babilônia, quando rabinos coletaram, copiaram e editaram leis, canções, poemas, práticas rituais, tradições e memórias orais para criar a Torá, os primeiros cinco livros do Velho Testamento. Os 25 capítulos do Levítico preservaram a memória de uma época anterior mais igualitária, quando as pessoas viviam da agricultura (produzindo grãos, óleo e vinho) e de uma economia pastoril (cuidando de rebanhos de bois, ovelhas e cabras) em meio a um processo de acelerada diferenciação de classes. O Jubileu era importante para a política visionária dos profetas, especialmente Isaías, Jeremias e Ezequiel, que procuravam afastar as pessoas da idolatria e da ganância e se voltavam para o passado em busca de uma vida mais virtuosa. Eis como Isaías denunciou os proprietários de terra:

> *Ai dos que juntam casa a casa,*
> *dos que acrescentam campo a campo até que não haja mais espaço disponível,*
> *até serem eles os únicos moradores da terra.* (5,8)

* ... the vast family of Love/ Raised from the common earth by common toil/ Enjoy the equal produce. Such delights/ As float to earth, permitted visitants!

O significado do Jubileu estava nas experiências e lutas dos oprimidos, como explicado em Isaías:

> *O Espírito do Senhor Iahweh está sobre mim,*
> *porque Iahweh me ungiu;*
> *enviou-me a anunciar a boa-nova aos pobres,*
> *a curar os quebrantados de coração*
> *e proclamar a liberdade aos cativos,*
> *a libertação aos que estão presos,*
> *a proclamar um ano aceitável a Iahweh*
> *e um dia de vingança do nosso Deus*
> *a fim de consolar todos os enlutados. (61,1-2)*

Dessa forma, Isaías ampliou o significado do Jubileu, da administração melhoradora do Levítico para um dia de vingança em nome dos mansos, dos cativos, dos contritos de coração, dos tristes. Isaías deu voz a uma classe que já não suplicava por reformas, mas, em vez disso, exigia justiça. Quando voltou a Nazaré e começou a pregar, Jesus abriu o pergaminho na sinagoga nessa passagem de Isaías. Então Jesus disse: "Hoje esta escritura se cumpriu aos vossos ouvidos". O Jubileu não era, pois, uma questão de interpretação, mas de ação. Da lei (Levítico) à poética (Isaías) e ao cumprimento (Lucas), a libertação do Jubileu foi preservada, pedindo a restituição da terra, a alforria dos escravizados, o perdão das dívidas, e a trégua no trabalho.

Na era moderna, o Jubileu foi aplicado pelos revolucionários ingleses da década de 1640, incluindo James Nayler e os primeiros quacres e Gerard Winstanley e os *Diggers*, como meio de resistir tanto à expropriação como à escravidão. Prosseguiu como idéia viva depois da revolução, para ser levado adiante por John Milton, John Bunyan e James Harrington (*Oceana*). Restaurado no fim do século XVIII, apareceu ocasionalmente na época da Revolução Americana (uma certa Janet Schaw, que esteve nas Antilhas em 1775 para observar as festividades natalinas, informou que escravos chamavam o feriado de "Jubileu universal") e ganhou amplos poderes transatlânticos nos anos 1780.[13] Em 1769, *Trinculo's Trip to the Jubilee* foi representada no palco em Londres. Em 1782, Thomas Spence escreveu: "O Hino do Jubileu; Ou Uma Canção para ser cantada no Início do Milênio, Ou Antes". Era para ser cantada com a música do

hino nacional, "God Save the King" (ou posteriormente, nos Estados Unidos, "America"):

> *OUVI! Como o som da trombeta*
> *Proclama a toda a terra*
> *O Jubileu!*
> *O cetro agora está quebrado,*
> *Que com golpes contínuos*
> *Golpeia a nação!*
> *O inferno levantou-se embaixo*
> *Para encarar o olhar soberbo*
> *De porte mais pomposo*
> *Que agora é nada!*
>
> *Como este Jubileu*
> *Deu a todos a Liberdade*
> *Rejubilemo-nos.*
> *Vede cada homem voltar*
> *A seus bens*
> *Não mais como carpideiras a lamentar*
> *A tristeza do latifundiário!*[*]

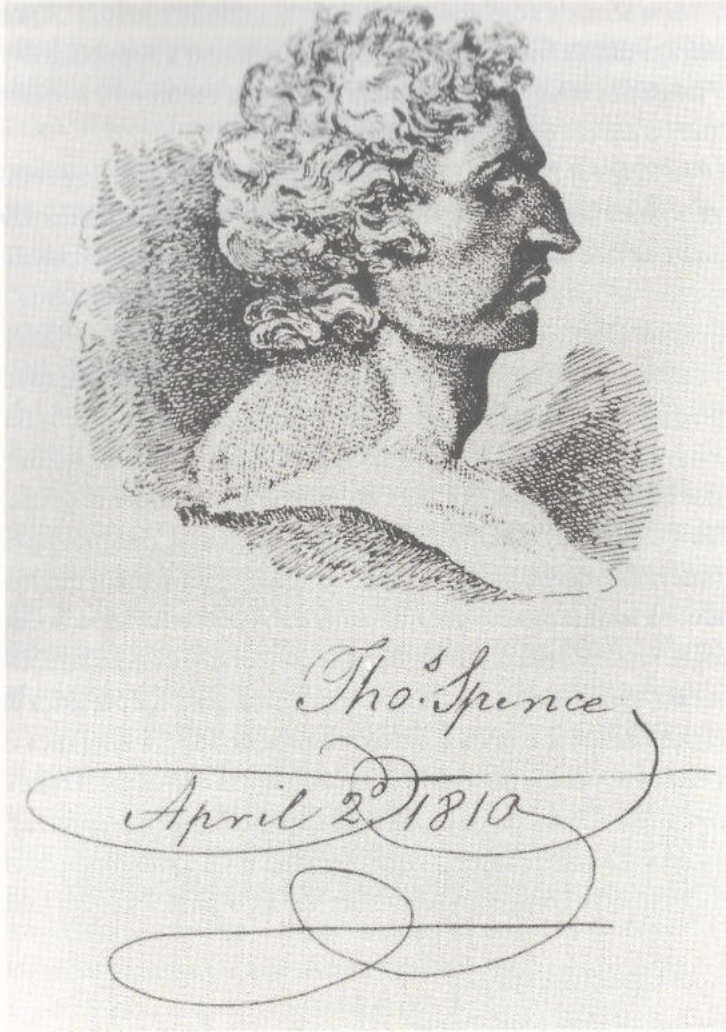
Spence nasceu em 1750 em Newcastle. Crescendo na zona portuária como um de dezenove irmãos, o jovem Spence ingressou na congregação de John Glas (1695-1773), cismático presbiteriano que seguia os dogmas dos primitivos cristãos segundo sua própria interpretação, defendendo uma lei simples, sem código penal, sem acumulação de bens, e com ágapes, sopa escocesa, o dom da fala e muitas canções. O mentor de Spence foi o dr. James Murray, que apoiou a Revolução Americana, se opôs à privatização das terras, e perguntou em seus

[*] HARK! how the trumpet's sound/ Proclaims the land around/ The Jubilee!/ The scepter now is broke,/ Which with continual stroke/ The nations smote!/ Hell from beneath doth rise,/ To meet thy lofty eyes,/ From the most pompous size,/ Now brought to nought!// Since then this Jubilee/ Sets all at Liberty/ Let us be glad./ Behold each man return/ To his possession/ No more like drones to mourn/ By landlords sad!

"Sermões para Asnos" (1768): "As pessoas agem contra a lei divina quando retomam seus direitos e recuperam sua propriedade das mãos dos que, de modo inatural, a invadiram?". Além disso, "O Jubileu dos judeus foi um esquema igualitário?". Essas perguntas eram particularmente relevantes em Newcastle, onde a burguesia tentava, naquela época, vender ou alugar 36 hectares das terras comunais da cidade, plano esse frustrado pelos plebeus, que derrubaram a casa e as cercas do arrendatário e expulsaram seu gado. Inspirado pela vitória, Spence escreveu em 1775 uma palestra que proferiu perante a Sociedade Filosófica de Newcastle, na qual propunha a abolição da propriedade privada: "O país de qualquer povo [...] é, propriamente, sua propriedade comum", explicou. Assumindo um ponto de vista histórico, prosseguiu: "Os primeiros latifundiários eram usurpadores e tiranos", assim como seus herdeiros. Todos os demais se tornaram estranhos na terra onde nasceram. Aconselhava que se marcasse um dia no qual todos os habitantes de cada paróquia se reunissem "para tomar posse de seus direitos há muito perdidos". Spence logo passaria a chamar esse dia de jubileu; a Sociedade Filosófica o denunciaria por seus "ERRÔNEOS e perigosos princípios igualitários".[14]

O Jubileu estava no coração daquilo que se tornou conhecido como o Plano de Spence, escrito com giz nos muros, cunhado em fichas, publicado em tratados de meio pêni distribuídos nas ruas e cantado nas tabernas. Spence foi preso quatro vezes na década de 1790, como autor sedicioso e "Incômodo Perigoso". Apesar das passagens pela prisão, dos insultos e ameaças de morte de membros da Associação para Preservação da Liberdade e da Propriedade contra Republicanos e *Levellers*, ele persistiu. Encontrou uma marca para comemorar a morte de lorde George Gordon, o insurgente de 1780. Em *The End of Oppression; Or, a Quartern Loaf for Two-Pence; being a Dialogue between an old Mechanic and a Young One*, ele escreveu que a revolução poderia ser realizada por "alguns milhares de pessoas decididas, corajosas e bem armadas". Em 1802, o primeiro-ministro da Inglaterra seria informado de que praticamente não havia muro em Londres em que não estivesse escrito a giz o slogan "O Plano de Spence e Barrigas Cheias".

Depois de mudar-se para Londres em 1772, Spence tomou interesse pelas questões atlânticas, e especialmente pela contribuição que marujos, nativos americanos e afro-americanos poderiam dar para um movimento revolucionário mundial. Escreveu sobre a hidrarquia em *The Marine Republic* (1794), no qual



Thomas Spence. Robert Robinson, Thomas Bewick: His Life and Times *(1887).*

um homem moribundo dá um navio aos filhos. É, explica o homem, para ser "PROPRIEDADE COMUM. *Todos vocês serão* IGUALMENTE DONOS, *e devem repartir os lucros de todas as viagens, em partes iguais*". Suas prescrições são preparadas como uma constituição, como os artigos de piratas. Quando os filhos, os republicanos marítimos do título, se cansam do opressivo governo da Inglaterra, "zarpam para a América, onde [esperam] encontrar um governo administrado

de forma mais afinada com suas noções de igualdade e justiça". Quando seu navio naufraga numa ilha desabitada, eles estabelecem a República de Spensônia, que "lança um olhar retroativo para a comuna medieval e um olhar esperançoso para o dia em que o Estado definhará".[15]

Em *The Reign of Felicity* (1796), Spence preparou um diálogo em que um personagem observa que os índios americanos são "os únicos homens livres que ainda restam na face da Terra"; outro explica que os índios, diferentemente dos trabalhadores europeus, não são "deformados por costumes escravos". Spence, como Christian Gottlieb Priber antes dele, no mesmo século, acreditava que os nativos americanos atrairiam os escravos e os trabalhadores de mãos atadas criados pelo imperialismo europeu, e ajudariam a guiá-los na trilha da libertação. Ele estava informado das comunidades tri-raciais entre os semínolas e no Sudeste dos Estados Unidos. Em 1814 apresentaria uma ardente defesa, em *The Giant Killer*, das terras cherokee; naquele mesmo ano, durante uma revolta sagrada (que muito deveu às tentativas de Tecumseh para formar uma federação, de um lado, e à inspiração da luta afro-americana pela emancipação, de outro), os muskogee seriam destruídos na Batalha da Curva da Ferradura. Doutrinas apocalípticas ("quando a Lua se transformar em sangue"), a presença de numerosos mestiços de índio e branco, os terremotos de 1811, a liderança de Paddy Walch e Peter McQueen, e uma nova dança tinham unido os muskogee contra as *ecunnaunuxulgee* ("pessoas que usurpam gananciosamente as terras") numa defesa desesperada contra as forças que introduziriam a *plantation* de algodão.[16]

Spence também compreendeu o interesse afro-americano no Jubileu:

> *Pois quem diria que o Milênio*
> *Talvez nasça do meu pobre Crânio?*
> *E quem sabe se não agrada a Deus*
> *Que ele venha pelas Antilhas?**

Sua pergunta nos leva de volta ao antilhano Wedderburn e à tradição afro-americana do Jubileu, que começou com a leitura subversiva da Bíblia e continuou dessa maneira por gerações. Interpretações parecidas tinham inspirado antes o

* For who can tell but the Millennium/ May take its rise from my poor Cranium?/ And who knows but it God may please/ It should come by the West Indies?

cristianismo revolucionário — ou nele se manifestado — da "criada negra" chamada Francis e a conversa entre Sarah Wight e Dinah "a moura" sobre a emancipação bíblica do cativeiro egípcio; o uso pelos escravos da mensagem radical de ministros itinerantes do Grande Despertar para formular seus próprios e novos projetos de liberdade; e a criatividade de escravos e aliados, na época da Revolução Americana, ao citar a Bíblia não apenas para prever o fim da servidão mas para justificar o uso da força em sua extinção. A resistência dos escravos durante as décadas de 1760 e 1770 levou muitos a adotar de público posições contra "o roubo de homens" e a própria escravidão. Um desses foi o fundador do metodismo, John Wesley, que em 1774 publicou *Thoughts on Slavery*. Ele concluiu (não diferentemente do revolucionário J. Philmore) que "a liberdade é direito de toda criatura humana desde o momento em que respira o ar vital. E nenhuma lei humana pode privá-la desse direito nascido da lei da natureza". Esses sentimentos permeariam a obra evangélica e missionária dos metodistas nos cinqüenta anos seguintes. Os batistas adotaram posição semelhante.[17]

O fato de que esses sacerdotes não eram, entretanto, abolicionistas incondicionais é demonstrado pelas ações do braço direito de Wesley, Thomas Coke, fundador das missões metodistas na década de 1780, que fez dezoito viagens transatlânticas em sua vida. Ele se orgulhava dos metodistas irlandeses que frustraram as tentativas dos Irlandeses Unidos de tomar Dublin na primavera de 1798, e acreditava que a ação dos metodistas tinha sido fundamental para impedir que escravos antilhanos se rebelassem numa ilha inglesa na década de 1790. ("Se tiverem Liberdade Religiosa, sua Escravidão Temporária será, comparativamente, coisa de pouca monta".) E passou ao governo informações sobre as atividades sediciosas de igrejas obscuras e humildes no norte da Inglaterra em 1800-1.[18] Mas apesar disso a discussão do Jubileu era tão ampla que ele dedicou atenção considerável, se bem que equivocada, em seu *Commentary on the Holy Bible* (1801), ao capítulo 25 do Levítico. A opinião de Coke começava com o argumento de que a terra precisava de repouso. O Jubileu demonstraria as "influências fecundantes do poder divino", conteria a ganância e frustraria os desígnios ambiciosos de indivíduos que queriam conseguir bens para oprimir os outros. Coke não defendia o Jubileu no interesse dos oprimidos, nem aprovava uma lei agrária, nem associava a prática com as terras comunais inglesas ou as terras americanas. Parecia endossar a interpretação de Maimônides de que o Jubileu conduzia à saturnália, na qual "cada um punha uma coroa na própria cabeça".[19]

Ministros metodistas e batistas — alguns com instrução formal, outros sem um tostão de seu, que se consideravam "tub preachers" — começaram na década de 1780 a pregar o Jubileu para congregações majoritariamente pobres na Grã-Bretanha, no Caribe e na América do Norte. Um número crescente de pregadores era formado por afro-americanos: além de Wedderburn, destacavam-se Moses Baker, George Liele, Moses Wilkinson, John Marrant, Thomas Nicholas Swigle, Richard Allen, Absalom Jones, John Jea e George Gibb. A história de Moisés, a fuga do cativeiro egípcio e o Jubileu eram temas importantes para esses ministros e seus seguidores. A Conferência de Metodistas em Baltimore declarou para sua congregação multirracial em 1780 que "a escravidão é contrária às leis de Deus, do homem e da natureza" (não obstante o fato de que, dentro de cinco anos, ela suspenderia sua crença na prática, permitindo que senhores de escravos se juntassem à congregação). Batistas também pregavam o fim da escravidão em geral e o Jubileu em particular. Ministros divulgaram amplamente a mensagem. Liele, por exemplo, mudou-se de Savannah para Kingston, na Jamaica, em 1782, e formou a primeira igreja batista da ilha dois anos depois. "Pregar tem efeito muito bom entre os mais pobres, especialmente os escravos", entre os quais ele trabalhava como carroceiro. Outros ministros partiram da América do Norte com o Exército britânico e levaram sua herança revolucionária para a Nova Escócia, Honduras Britânica, Londres e Serra Leoa.[21]

Nesses circuitos atlânticos, o Jubileu era ensinado com sermões mas também com cânticos, especialmente durante as reuniões de despertar religioso do começo do século XIX, no que tem sido chamado de Segundo Grande Despertar. Ministros, incitadores e homens de obá ensinavam um estilo de cantar em que vozes respondiam a vozes. Complexidade rítmica, escalas musicais reduzidas, movimentos corporais e seguidas repetições de pequenas frases melódicas caracterizavam esses cantos, que também têm sido chamados de "*shout*" [grito]. Musicólogos têm observado a influência no *shout* de cantos africanos, cantos de trabalho e danças indígenas. A prática de ensinar a canção e as escrituras por repetição (com alguém que sabia ler cantando um verso, e aqueles que não sabiam cantando o mesmo verso, e assim por diante) garantia uma relação estreita e entusiástica entre o líder e o coro. O contraste com a cerimônia religiosa e o jeito de cantar afetados e hierárquicos da classe alta não poderia ser maior.[1]

Escravos e pessoas de cor livres, como Wedderburn, adotaram passagens bíblicas como o Jubileu, que ouviram de pregadores batistas e metodistas,

dando-lhes novos e rebeldes sentidos. Gabriel organizou uma revolta de escravos em Richmond, Virgínia, no ano do Jubileu de 1800. Ele e seus companheiros militantes foram espicaçados pelo sucesso da Revolução Haitiana, encorajados pelas pregações de abolicionistas quacres, metodistas e batistas, e ajudados por revolucionários franceses e talvez também pelos Irlandeses Unidos. Mingo, pregador e incitador, lia as histórias de Moisés e Josué. Gabriel tinha um gosto especial por Juízes 15, em que Sansão "feriu-os com grande ferimento, pernas juntamente com coxa", matando "mil homens" com "a caveira de um asno". O plano rebelde de Gabriel foi prejudicado por uma tempestade, depois da qual 27 homens foram enforcados, congregações religiosas foram mais segregadas e leis foram aprovadas proibindo reuniões de oração entre o pôr-do-sol e o nascer do sol.[22]

Mais próximo de Wedderburn tanto pela idade como pela experiência era Denmark Vesey, nascido em 1767 no Caribe (St. Thomas, Ilhas Virgens), hábil marinheiro convertido ao metodismo. Cosmopolita, trabalhara como escravo em Santo Domingo, estudara com os morávios e aprendera línguas. Estabeleceu-se com seu senhor, um capitão de navio, em Charleston, Carolina do Sul, onde, na turbulenta década de 1790, o metodista Francis Asbury pregou Isaías 61 e a sua promessa "de proclamar a liberdade dos cativos". Vesey tornou-se líder da comunidade de negros livres e da igreja metodista. Também ele inspirou-se na vitória no Haiti, e possivelmente recebeu assistência mais direta, pois um dos seus companheiros de conspiração, Monday Gell, pode ter mantido correspondência com o presidente da república negra. Em 1809 o comissário negro do navio *Minerva* contrabandeou panfletos insurrecionais para Charleston; Vesey leu-os em voz alta, como fazia com a Bíblia. Em 1820 os donos de *plantation* aprovaram uma lei contra "publicações incendiárias". Dois anos depois, Vesey planejou chefiar uma insurreição que incluiria Jack Glenn, pintor, que falava da libertação do cativeiro; Monday, igbo do baixo Níger; "Gullah Jack", feiticeiro; e Peter Royas, carpinteiro naval que acreditava que o grupo receberia ajuda da Inglaterra. Com sua organização, Vesey formou, portanto, uma coalizão de diferentes trabalhadores — agrários, artesanais e náuticos — das diferentes tradições da África, da Inglaterra, das Antilhas e da América. A revolta, expressão do poder do pan-africanismo transatlântico, assustou a classe dominante de senhores de escravos; em resposta, os governantes de Charleston imediatamente aprovaram a Lei do Marinheiro Negro de 1822, que permitia ao xerife subir a bordo de

embarcações e manter marujos negros na cadeia durante a estadia do navio no porto de Charleston.[23]

Menos de uma década depois, marinheiros começariam a contrabandear para os portos do Sul um panfleto de David Walker datado de 1822, o *Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of the United States of America* [Apelo aos cidadãos de cor de todo o mundo, mas em particular, e expressamente, aos dos Estados Unidos da América]. Walker invocava o legado das revoluções Americana e Haitiana quando expunha os massacres, as crueldades e os assassinatos da escravidão, quando atacava opressores gananciosos e cristãos hipócritas, quando refutava os argumentos racistas de Thomas Jefferson e quando preconizava, com lógica irrefutável, uma guerra armada de libertação. Seu *Appeal*, que muito devia à tradição profética apocalíptica de Ezequiel e Isaías, tornou-se rapidamente o manifesto da liberdade pan-africana.[24]

William Lloyd Garrison foi outro cantor do Jubileu, e outro produto da zona portuária. Seus avós maternos tinham viajado como servos de Liverpool; seu pai era um marinheiro alcoólatra e a mãe uma inflexível batista New Light. O irmão também era homem do mar. Apesar de a mãe aconselhá-lo contra a "hidra da política", ele entraria na arena política e a transformaria para sempre, injetando-lhe o espírito antinomiano de 1649. Instruído por David Walker e Benjamin Lundy (que escoltava homens livres para o Haiti), Garrison falou em 4 de julho, no ano do *Appeal* de Walker, na igreja de Park Street em Boston, proclamando "liberdade para os cativos e a abertura da prisão para os que estão presos". Foi um momento decisivo na aliança abolicionista. Garrison convocou as forças atlânticas — a horda heterogênea, as criaturas amigas, o Deus não respeitador de pessoas — e investiu contra os capitalistas, os senhores de escravos e os tiranos. Reeditou "Vanity Fair", de Bunyan, declarou que o mundo era seu país, escreveu "com o dedo de Deus no coração dos homens", e prometeu "aglutinar os tristes e libertar os cativos!".[25]

Na década de 1830, crianças afro-americanas cantavam hinos como "Você não Ouve a Trombeta do Evangelho Soar o Jubileu?". Apesar da repressão e do terror que choveu sobre seus esforços para implementar o jubileu, a cristandade afro-americana continuou sendo uma religião de ação, caracterizada por gritos, danças, cantorias, choros, espasmos e falação de línguas. O movimento para abolir a escravidão buscava a liberdade com cânticos. Spence começou seu Jubileu cantando, cantos que prosseguiram na taberna *e* na capela em Kingston, Charleston, Nova York, Boston, Providence e Dublin, na multidão de alegres hinos depois de 1º de agosto, desde os clássicos dos irmãos Wesley, passando pelas marchas da Guerra Civil, até a "popular" música em folhas não encadernadas "Kingdom Coming", de Henry Work —

Ó, o senhor fugiu, ha ha!
E os escurinhos ficaram, ho ho!
Deve ser o Reino chegando
*E o ano do Júbilo**

— chegando finalmente a uma espécie de conclusão com os Cantores do Jubileu de Fisk.[26] Robert Wedderburn, metodista e spenceano, estava em condições perfeitas de entender e promover a tradição revolucionária atlântica do Jubileu.

A CORRESPONDÊNCIA DE WEDDERBURN COM CAMPBELL

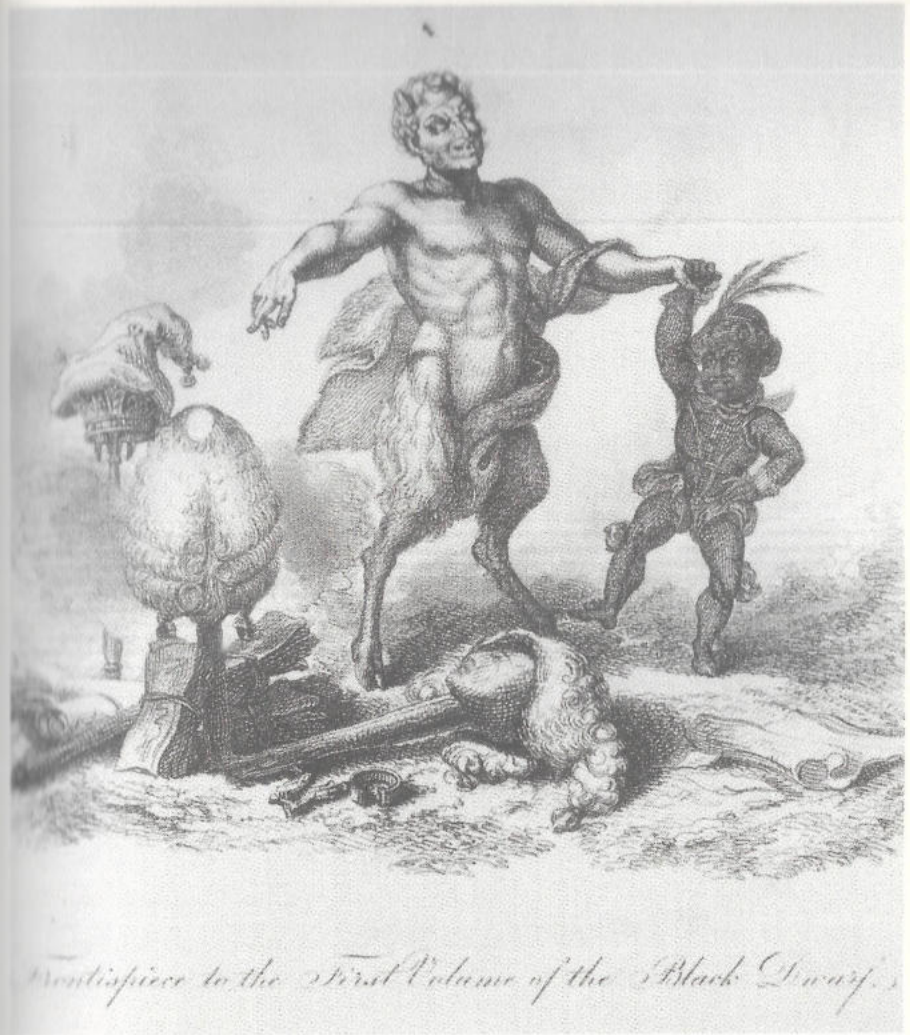
Wedderburn escreveu sobre o Jubileu para Elizabeth Campbell, sua meio-irmã e escrava fugida que vivia na Jamaica. Seu objetivo principal era discutir a libertação dos escravos de Campbell como prelúdio de uma emancipação em toda a ilha. Publicado pela primeira vez em *The Axe Laid to the Root, or a Fatal Blow to Oppressors, Being an Address to the Planters and Negroes of the Island of Jamaica*, jornal escrito e editado por Wedderburn em Londres em outubro de 1817, a correspondência é uma fonte inigualável de conhecimento sobre o proletariado atlântico.[27] A chegada de milhares de escravos e negros livres na esteira da Revolução Americana e da explosão da Revolução Haitiana em 1791 dera novo impulso à agitação e à organização entre afro-jamaicanos, que por volta de 1792 começaram a formar sociedades secretas e a se dedicarem à troca de correspondências, como as cartas de Wedderburn e Campbell. No começo do século XIX, explicou Campbell, "os Mulatos livres liam o *Register* de Cobbett, e falavam sobre Santo Domingo". A revolução na América e em Santo Domingo

* Oh, the master run, ha ha!/ And the darkies stay, ho, ho!/ So now must be the Kingdom comin'/ And the year of Jubilo

abriu caminho para outros movimentos, com a horda heterogênea transmitindo suas notícias e experiências para a Europa e a América Latina. As cartas trocadas por Wedderburn e Campbell atravessaram fronteiras de continentes, impérios, classes e raças.[28]

O *Axe* pode ser comparado com outra publicação radical de 1817, *The Black Dwarf*, de Thomas Wooler. Referia-se o título ao sábio europeu ou ao índio selvagem? Wooler provocava: "Não temos liberdade para revelar todos os segredos da prisão". Ali estava a horda heterogênea em suas duas formas, andrajos e troça. O anão negro era um malandro adversário do trono e do altar, "protegido por sua invisibilidade e perigoso por seu poder de dividir" — Wooler poderia estar descrevendo a hidra — "pois como o pólipo ele pode dividir-se e redividir-se, e cada divisão é um animal perfeito". (Lineu tinha dado o nome de Hidra a um gênero de pólipos de água doce em 1756.) O *Black Dwarf* era internacional e multiétnico, apresentando resenhas de *Oroonoko* — notícias das fogosas danças abolicionistas de Barbados, as últimas informações sobre lutas na América do Sul. O anão do frontispício tinha a mão direita levantada num gesto de vitória, e a esquerda firmemente apoiada no quadril num outro gesto de determinação. Um Pan de peito largo segurava o braço do anão numa aliança de camaradas e apontava para os símbolos dos poderes derrotados — um cetro real, uma pilha de dinheiro, a peruca do ministro da Justiça — enquanto as algemas e os grilhões da escravidão apareciam abertos na poeira. O jornal simbolizava uma coalizão tricontinental de figuras profanas contra a Santa Aliança. Os piores temores dos homens de melindres e posses, dos monarquistas e dos ricos, foram concretizados na alegoria da sexualidade, da África e dos monstros. Dois outros jornais, o *Medusa* e o *Gorgon*, também invocavam invisível e perigosa multiplicidade de cabeças.

Duas rebeliões — uma no Caribe e outra na Inglaterra, ambas contra a escravatura — forneceram o pano de fundo da correspondência de Wedderburn. Na Páscoa de 1816, a Rebelião de Bussa atingiu Barbados. Nanny Grigg, empregada doméstica da *plantation* Simmons, lia os jornais e informava os outros escravos sobre o que acontecia no Haiti e na Inglaterra. Uma importante notícia dizia respeito à Lei Imperial de Cartório de 1815, aprovada pelo Parlamento para impedir o contrabando de escravos para colônias britânicas mas transformada, por boatos espalhados pelos escravos, numa lei de emancipação: "o elevado homem branco" (o rei), diziam os boatos, enviara um "documento de libertação", mas os donos de *plantation* locais se recusavam a obedecer. Cen-



The Black Dwarf, *1819. The Carl H. Pforzheimer Collection of Shelley and His Circle, Biblioteca Pública de Nova York, Astor, Lenox, and Tilden Foundations.*

tenas se rebelaram, queimando quase um quarto da safra de cana-de-açúcar e exigindo liberdade. Um dono de *plantation* alegou que William Wilberforce e o abolicionista Instituto Africano haviam "penetrado os mais íntimos recessos da nossa ilha, causado profundas e mortais feridas na mente da população negra, e engendrado uma Hidra, a Rebelião, que quase inundou nossos campos em sangue". Horace Campbell escrevera que "a natureza dispersa da revolta e a capaci-

Sufrágio Universal ou Escória por Cima — !!!, George Cruikshank. Coleção particular. Fotografia de Rodney Todd-White.

dade de organização do seu planejamento [foram] resultado de um novo tipo de liderança; era a liderança do pregador religioso, versado na língua inglesa e nas práticas religiosas africanas, que combinava idéias de emancipação e resistência". A libertação do cativeiro não seria alcançada em Barbados em 1816, entretanto, pois quase mil escravos foram mortos no campo de batalha ou executados depois do levante.[29]

Poucos meses depois, os Motins de Spa Fields na Inglaterra foram chefiados por spenceanos e realizados por cavadores de canais, carregadores, carregadores de carvão e cascalho, soldados, marujos, estivadores e trabalhadores de fábricas. Um dos chefes era Thomas Preston, spenceano que tinha viajado às Antilhas e se considerava "escravo não registrado". James Watson, um mais jovem spenceano, discutiu com um empregado que usava a libré do chanceler Leach pouco antes dos motins: "Parecia um negro", disse Watson, "que tivesse fugido e levava uma marca de desrespeito; e que logo, logo, chegaria a hora em que seu senhor talvez perdesse sua propriedade e ele poderia valer tanto quanto seu dono". Em Spa Fields, Watson perguntou à multidão de 10 mil pessoas reunidas: "Os ingleses continuarão aceitando ser pisoteados, como pobres escravos africanos nas Antilhas, ou como torrões e pedras?". Os motins levantaram simultaneamente as questões da "abolição e regulamentação das máquinas" e da abolição da escravatura.[30] Aqueles eram anos ludditas, em que, de um lado, máquinas a vapor e maquinaria têxtil foram introduzidas para reduzir e baratear a mão-de-obra, e, de outro, os trabalhadores degradados protestavam através de ação direta e violenta contra os meios mecânicos de opressão. Como Byron antes de 1816 e Shelley depois, Wedderburn opôs-se à mecanização quando empregada para desumanizar o trabalho. O primeiro discurso de lorde Byron na Câmara dos Lordes (em 27 de fevereiro de 1812, quando tinha 24 anos) teve como assunto um projeto de lei que propunha a pena de morte para os ludditas: "Chamais esses homens de turba", disse ele, "desesperada, perigosa e ignorante; e pareceis pensar que a única forma de silenciar a '*bellua multorum capitum*' é decepar algumas de suas cabeças supérfluas". Byron lembrou a seus pares que essas cabeças eram capazes de pensar. Além disso, "é a turba que trabalha em vossos campos e serve em vossas casas — que tripula vossos navios, e luta em vosso Exército — que vos habilitou a desafiar o mundo, e também pode desafiar-vos quando a negligência e a calamidade a conduzirem ao desespero".

A Rebelião de Bussa e os motins de Spa Fields ajudaram Wedderburn a ver

que a circulação de informações tornara-se perigosa para os donos de *plantation* antilhanos — donde a sua decisão de publicar o *Axe Laid to the Root*, que aparentemente atingiu os dois públicos a que era dirigido, o dos donos de *plantation* e o dos escravos. Um comerciante alertara a Assembléia Jamaicana sobre essas publicações, "nas quais se encontram doutrinas destruidoras da tranqüilidade desta ilha, se estimula diretamente a imitação da conduta dos escravos de Santo Domingo, e se cobrem os proprietários de escravos de todos os epítetos odiosos". Na primeira carta a Campbell, Wedderburn respondeu às notícias de que ela tinha alforriado sua idosa mãe e seu irmão com uma entusiástica denúncia da escravidão, uma exortação a sua meio-irmã para que alforriasse os escravos restantes, uma reminiscência histórica — da fuga dos hebreus do cativeiro egípcio, dos primeiros cristãos, dos quilombolas amantes da liberdade — e um endosso das mais recentes idéias de Thomas Spence. Em resposta, Campbell contou que alforriou seus escravos, que os restituiu à terra, e descreveu seus esforços para registrar essas transações com o secretário do governador, que encaminhara o assunto ao próprio governador, que por sua vez despachara resmungando qualquer coisa sobre o Haiti. Na terceira carta, Campbell explicou que o governador levara a notícia da emancipação que ela concedera aos escravos para a Assembléia Jamaicana, onde um tal Macpherson se levantara para falar contra as doutrinas de Thomas Spence e recomendar a revolta contra a autoridade da coroa, se as licenças para missionários dissidentes não fossem revogadas. Propôs ainda que Campbell fosse tratada como louca e que o governo confiscasse seus escravos e terras. Também sugeriu que os proprietários de *plantation* jamaicanos importassem "escoceses famintos para tomar conta dos escravos" e empregados "que morriam de necessidade" na Inglaterra, para serem usados "contra os negros". A assembléia anulou a alforria concedida por Campbell, pois "os escravos e as terras de que uma entusiasta spenceana abriu mão não devem constar nas atas" — mas nem a ata da assembléia deveria ser publicada, por medo de que "caísse nas mãos dos escravos". O medo de que *Axe Laid to the Root* já tivesse caído nas mãos erradas levou os governantes da ilha a oferecer recompensas por exemplares devolvidos: para escravos, a liberdade; para os homens livres, um escravo de propriedade de Elizabeth Campbell. A correspondência de Wedderburn e Campbell terminava com a palavra "Continua", quando o *Axe Laid to the Root* deixou de ser publicado.[31]

Wedderburn profetizou que "os escravos serão libertados por uma múltipla

combinação de idéias" que *Axe Laid to the Root* deveria encarnar. Apesar de não ter o tom urbano do *Black Dwarf* de Wooler, ou a confiante autoridade do *Political Register* de Cobbett, o jornal de Wedderburn deu vida a um diálogo intelectual transatlântico que sintetizava vozes africanas, americanas e européias. "O machado posto à raiz" tinha significado especial para cortadores de lenha e tiradores de água. As palavras vinham dos livros de Lucas e Mateus, como parte da maldição que João Batista invocou contra a arrogância de classe. Também eram parte da anunciação do Messias e do advento do batismo de fogo. A frase foi imediatamente aproveitada na Revolução Inglesa; por exemplo, Abiezer Coppe, tendo exigido que os grandes entregassem suas riquezas aos pobres, respondeu a seus críticos "pondo o machado à raiz da Árvore".[32] Os significados revolucionários de João Batista e "o machado posto à raiz" foram restaurados na década de 1790 nos dois lados do Atlântico, entre radicais evangélicos e seculares. Na Jamaica, o pregador americano Moser Baker ensinou aos escravos africanos a versão batista do cristianismo, com ênfase em João Batista e na inspiração do Espírito Santo, que se mostrou compatível com práticas acãs e iorubas de espíritos ribeirinhos e seu medianismo. A religião resultante, chamada myalismo, tornou-se "viveiro de rebeliões de escravos" e meio de transmissão da memória da resistência.[33] Em Nova York, George White, que fugira da escravatura, ouviu um sermão sobre João Batista e "o machado posto à raiz". Caiu prostrado no chão, teve visões noturnas dos tormentos reservados para os ricos e converteu-se ao metodismo. Thomas Paine escreveu *The Age of Reason* na prisão em 1794 a fim de "pôr o machado à raiz da religião". Thomas Spence repetiu a frase em *The Restorer of Society*, em 1801, e no começo da sua última publicação, *The Giant Killer, Or, Anti-Landlord* (1814). Também no ano anterior, o pastor batista americano John Leland manifestou sua oposição à escravatura em *A Blow to the Root*.[34] E Shelley explicou em *Rainha Mab*:

De reis, sacerdotes e estadistas veio a guerra,
Cuja segurança é o profundo infortúnio do homem,
Cuja grandeza é sua degradação. Que o machado
Golpeie a raiz, a árvore venenosa cairá;
E por onde sua exalação venenosa espalhar
Ruína, morte e aflição, onde milhões jazem
Saciando a fome da serpente, e seus ossos

Branqueando insepultos na rajada pútrida,
Deve surgir um jardim, superando
*Em beleza o fabuloso Éden.**

O ex-escravo George Liele, nascido nos Estados Unidos, introduzira na Jamaica, na década de 1790, o sistema de líderes de classes, no qual os pastores negros lavavam os pés de seus discípulos.[35] "Escravos capazes de ler a Bíblia [...] meteram na cabeça a aprovação e inspiração dos movimentos de protesto ingleses de Wycliffe aos *Levellers*, de onde alguns tiraram lições não ensinadas pelos missionários", escreveu a historiadora Mary Turner. Metodistas e batistas pregavam as escrituras em voz alta, por meio de hinos e cantos guiados. Wedderburn escreveu e publicou hinos de sua própria autoria em seu primeiro panfleto, *Truth Self-Supported* (1802); John Jea compôs um livro de hinos em 1817. Os cantos religiosos metodistas em particular eram ricos de referências ao Jubileu. Moses Baker, o batista, foi acusado de sedição e preso, em 1796, por incluir em seu sermão o hino

Não seremos mais escravos
Pois Cristo nos libertou,
Pregou nossos tiranos na cruz
*E nos trouxe a liberdade.***

Um batista negro da Jamaica foi enforcado e outro extraditado por fomentar a rebelião em 1816. Um rei jamaicano dos igbos foi eleito e celebrado numa canção:

Ó meu bom amigo, Senhor Wilberforce, liberta-nos!
Deus Todo-poderoso agradece! Deus Todo-poderoso agradece!
Deus Todo-poderoso nos liberta!
Homem branco neste país não nos torna livres:

* From kings, and priests, and statesmen, war arose,/ Whose safety is man's deep unbettered woe,/ Whose grandeur his debasement. Let the axe/ Strike at the root, the poison tree will fall;/ And where its venomed exhalations spread/ Ruin, and death, and woe, where millions lay/ Quenching the serpent's famine, and their bones/ Bleaching unburied in the putrid blast,/ A garden shall arise, in loveliness/ Surpassing fabled Eden.

** We will be slaves no more,/ Since Christ has made us free,/ Has nailed our tyrants to the cross,/ And bought our liberty.

O que deve fazer o negro? O que deve fazer o negro?
*Tomar a força pela força! Tomar a força pela força!**

O cantor do cântico explicou que "cantou apenas cânticos que seu sacerdote moreno lhe garantiu terem sido aprovados por João Batista [...] [que] era amigo dos negros, e acabou com a cabeça numa panela". Os spenceanos na Inglaterra tinham um gosto parecido por cânticos subversivos, combinando letras revolucionárias com canções populares como "Sally in the Alley" ou, inevitavelmente, "Deus Salve o Rei".[36]

Em suas cartas para Campbell, Wedderburn apresentou um relato radical do cristianismo primitivo. Nisso foi muito influenciado por seu colega spenceano Thomas Evans, que testemunhara "o efeito causado por cerca após cerca, e imposto após imposto; impedindo o trabalhador agrícola de colher nos campos abertos, negando-lhe o direito às terras comunais, expulsando-o de sua cabana, de sua barraca, que já foi sua; roubando sua pequena loja, seu porco, suas aves, seu combustível; reduzindo-o a indigente, a escravo". Em *Christian Policy, the Salvation of the Empire* (1816), Evans afirmou que a resposta à expropriação e à escravidão estava no comunismo dos primeiros cristãos; uma nova era devia agora ser "SAUDADA COMO UM JUBILEU". Wedderburn escreveu: "Os cristãos de antigamente tentaram esse feliz modo de vida de companheirismo ou de fraternidade, mas depois da morte de Cristo e dos apóstolos os sacerdotes nacionais convenceram seu imperador a estabelecer a religião cristã, e [...] tomaram posse das propriedades da Igreja. [...] Tiveram o cuidado de cercá-la de leis que punem com a morte todo aquele que tente tomá-la". Por sua vez, Campbell indicava o amplo apoio às idéias de Evans dizendo saber que ele e seu filho tinham sido presos e que os escravos alforriados "cantam o dia inteiro no trabalho sobre Thomas Spence, e os dois Evans na prisão de Horsemonger Lane, e sobre você também, irmão, e sempre que dizem suas orações mencionam os Evans, dizem que Deus Todo-poderoso mandará anjos no momento adequado para soltá-los em resposta às nossas preces".[37]

A última das cartas trocadas por Wedderburn e Campbell trazia uma discussão sobre os metodistas. Campbell discutira com o secretário do governador,

* O me good friend, Mr. Wilberforce, make we free!/ God Almighty thank ye! God Almighty thank ye!/ God Almighty make we free!/ Buckra in this country no make we free:/ What Negroe for to do? What Negroe for to do?/ Take force by force! Take force by force!

que a acusou de ter dado ouvidos aos metodistas. Por trás dos temores dele havia reuniões secretas noturnas realizadas em propriedades no leste da Jamaica em 1815 por metodistas morenos, que ensinavam que o regente e Wilberforce queriam que os escravos fossem libertados. Anos antes, entre 1807 e 1814, autoridades tinham fechado a Capela Wesleiana em Kingston. A Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira fora fundada em 1804, e sua seção jamaicana em 1812, mas apenas um mês antes do primeiro número de *Axe Laid to the Root*, um missionário batista se manifestara a favor dos escravos e fora destituído do cargo. Assim, Campbell precisou de coragem para responder ao secretário: "Digo que Deus abençoe os metodistas, eles nos ensinam a ler a Bíblia". Eles ajudaram a tornar possível o Jubileu.[38]

A Bíblia era uma fonte da "múltipla combinação de idéias" que levaria à liberdade; outras fontes foram os quilombolas na Jamaica e os spenceanos na Inglaterra. Os quilombolas jamaicanos foram pessoalmente importantes para Wedderburn, como seu grupo familiar, mas mais ainda historicamente, como força de libertação. Ele começou sua primeira carta a Campbell apelando para seus ancestrais: "Você caiu da pureza dos quilombolas, seus criadores, que lutaram vinte anos contra os cristãos, que queriam reduzi-los novamente à escravidão, depois que fugiram das mãos dos espanhóis para o mato". Wedderburn referia-se, nesse ponto, à primeira Guerra dos Quilombos, para ele equivalente ao movimento libertário dos *Diggers* e *Levellers*, cuja derrota na Revolução Inglesa tornara possível a conquista cromwelliana da Jamaica, e necessária a luta dos quilombolas. Cromwell e seguidores tinham declarado uns restritos "direitos do homem em casa", contou Wedderburn a sua meio-irmã, mas se empenharam em "destruir seus ancestrais e depois lutar por sua liberdade".[39]

O relato dessa história serviu de introdução prática para os futuros atos de alforria — o Jubileu — de Campbell:

> Então chame todos os seus escravos, peça-lhes que formem o meio círculo de uma lua nova, e que se sentem e ouçam a voz da verdade, e diga-lhes: vós que fostes escravos dos cruéis espanhóis, seqüestrados de vossos países, e trazidos para cá por Cromwell, o grande, que fez reis se humilharem a seus pés, e mandou um para a forca, despachou uma frota, cujo almirante não ousou voltar antes de realizar uma façanha que agradasse ao seu senhor, veio aqui e expulsou os espanhóis; os escravos, meu povo, fugiram então para o mato em busca de refúgio, os invasores os chamaram de volta ao cativeiro e eles se recusaram; lutaram durante vinte anos, e um pouco mais; o cativeiro era mais terrível do que a morte.

A história dos quilombolas foi o necessário prelúdio da liberdade, que teve de ser conquistada e preservada em três guerras, nas décadas de 1650, 1730 e 1790.[40]

"Eu, que sou uma mulher fraca, da tribo dos Quilombos, compreendi a doutrina spenceana diretamente: ouvi a respeito dela, e obedeci, e os escravos sentiram a força diretamente", escreveu Campbell. Não fica claro por que se refere a si mesma como "mulher fraca". Pode ter adoecido, ou talvez estivesse sendo irônica, fingindo-se de incapaz, sugerindo coisas. Pode ter sido uma pose que precisou assumir com o governador, que desdenhosamente respondeu dizendo: "Bem, filha, falarei com você num momento mais conveniente". Campbell e o governador sabiam, entretanto, que as mulheres trabalhadoras da Jamaica jamais se submetiam sem luta. Na verdade, não fazia muito tempo que, durante uma greve (em 1816), as mulheres de uma *plantation* tinham "todas e cada uma se recusado a carregar o *lixo*" — ou seja, o bagaço da cana cuja retirada era essencial para a operação da "fábrica no local". O engenho parou, o operador insistiu, e "uma diabinha chamada senhorita Whaunica voou-lhe na garganta, disposta a estrangulá-lo: o agente teve de ser chamado e, finalmente, a rebelião de mulheres foi dominada".[41]

Como uma mulher da tribo dos quilombos pôde "compreender a doutrina de Spencer diretamente"? A resposta está no aprovisionamento, ou produção agrícola para consumo imediato, comum entre quilombolas e spenceanos. Os quilombolas praticavam uma agricultura de subsistência admirada pelos comunistas agrários na Inglaterra: "Havia frutas e hortaliças em todos os grupos, pois a primeira coisa que os quilombolas faziam, como requisito básico de sobrevivência, era cultivar um pedaço de terra" plantando banana, cacau, abacaxi, milho e mandioca. Tanto os quilombolas como os spenceanos defendiam rigorosos limites para a acumulação individual, que eram estabelecidos coletivamente. O gado pastava em pastos comunitários e as terras alocadas eram de todos. Wedderburn, portanto, enfatizava uma comunidade de interesses entre os trabalhadores da Jamaica e os da Inglaterra, que começara um século e meio antes, numa história comum.[42]

Em primeiro lugar, como pôde uma mulher como Campbell tomar conhecimento da doutrina spenceana? E como, por sua vez, puderam os spenceanos

na Inglaterra tomar conhecimento da história dos quilombos? O governador da Jamaica sabia que a doutrina spenceana circulava por intermédio da palavra escrita, em panfletos e jornais. Robert Southey escreveu sobre o Plano de Spence na *Quarterly Review* de outubro de 1816; o *Courier* e o *Political Register* também divulgaram o plano, com a fonte do *Courier* alegando que os spenceanos dispunham de cerca de trezentas pessoas prontas para se rebelarem. Campbell tinha lido, com certa surpresa, reportagens contrárias aos spenceanos; pediu a Wedderburn a opinião do reformador parlamentar sir Francis Burdett.[43] Durante esse período, a rede de notícias mais importante e subversiva era marítima. Quando o secretário do governador tentou convencer Campbell a não libertar seus escravos, ela explicou que a notícia da sua intenção já se disseminara: "Eu disse a eles [aos escravos] para não falar nada, mas foi como se mandasse falarem. A notícia chegou a Old Arbore e St. Anns, a Blue Mountains e a North Side e barcos bananeiros levaram a notícia a Port Morant e Morant Bay". Thomas Thistlewood descreveu essa comunicação costeira minuciosamente: "O jeito de viajar era por água, por fossos, canais e rios, e pela costa, de um barcadier ou molhe para outro, em todo tipo de embarcação pequena, tripulada por escravos, que ouviam e levavam notícias".[44]

De fato, a ligação estratégica na correspondência de Wedderburn com Campbell era um marinheiro. Campbell explicou o protocolo: "Mando esta carta por um cozinheiro negro: não ouso confiar no Correio, que abre as cartas das pessoas". No fim das Guerras Napoleônicas, praticamente um quarto da Marinha Real era negra, e a proporção provavelmente era apenas um pouco menor na indústria da Marinha inglesa e americana.[45] John Jea, nascido em Calabar antes de tornar-se escravo de um nova-iorquino, trabalhava como cozinheiro a bordo do *Iscet* de Liverpool quando o navio foi capturado pelos franceses em 1810. O cozinheiro negro era tão comum que virou estereótipo na ficção de navegantes, atingindo o apogeu em *Mr. Midshipman Easy* (1836), de Frederick Marryat. Essa figura, tão importante para a comunicação pan-africana na era da navegação a vela como seria o cabineiro do vagão-leito na época da estrada de ferro, espalhava a notícia do Jubileu.[46]

Em sua primeira carta para Elizabeth Campbell, Wedderburn lhe garantiu que haveria um Jubileu para a Jamaica, tendo certeza de que saberia exatamente o que ele queria dizer: "Os escravos começam a dizer que se seus senhores fossem cristãos não os manteriam na escravidão por mais de sete anos, pois esse é

o período da lei mosaica". Algo da lei mosaica do Jubileu já era parte da política trabalhista transatlântica.[47] Muitos empregados que emigraram para a América comprometiam-se por um período de sete anos, por exemplo, e pessoas de cor alforriadas recebiam certificados de alforria válidos por sete anos.

Wedderburn citava Isaías ao condenar aqueles que "acrescentavam casa a casa, campo a campo, transformando pequenas fazendas em grandes, engolindo os filhos das viúvas e sua herança". Campbell libertou seus escravos, como requeria o Jubileu, e tomou a próxima medida de libertação, que era redistribuir a terra: informou-se que "a senhorita Campbell gritou, a terra é vossa [...] pois li a palavra de Deus, e ela diz que o Senhor deu a terra aos filhos do homem". Ela acrescentou: "Agora sou instruída por um filho da natureza a restaurar o vosso direito natural ao solo onde estais, em conformidade com o plano de Spence". Ela ressaltou que seu feito não era único, apenas amigável: "Eu mesma vou administrar, como vosso gerente, meu irmão nos ajudará, viveremos felizes, como a família dos Shariers na freguesia de St. Mary, que partilha tudo que tem". Ela talvez se referisse a um nome de família (de acordo com o *Almanaque da Jamaica* de 1818, três *plantations* eram de propriedade dos Shreyers), ou talvez pensasse simplesmente em anônimos "participantes" [em inglês, no original, *sharers*]. Seja como for, houve pelo menos outro Jubileu praticado na Jamaica em 1817, quando "Monge" Lewis impôs um Jubileu de cima para baixo em seus canaviais em Westmoreland, para impedir a acumulação injusta de propriedades entre seus escravos: "Tornei público que a partir de então nenhum negro deveria ter mais de uma casa com pedaço de terra suficiente para sua família, e no domingo seguinte o capataz, por ordem minha, inspecionou a aldeia, tirou daqueles que tinham demais e deu aos que tinham de menos, e fez uma nova redistribuição, de acordo com a mais rigosa lei agrária".[48]

O período de 1790 a 1820 foi de planejamento e reorganização social das aldeias e terras de provisão por grandes proprietários da Jamaica. Os atos de Lewis e Elizabeth Campbell estavam em consonância com temas da história da agricultura jamaicana nessa época, como demonstrou Barry Higman em seu estudo de mapas e gráficos de propriedades, na maioria regulares e lineares até 1810 e mais irregulares depois disso, devido à briga por espaço entre escravos e donos de *plantation*. Spence e Wedderburn previram a transformação da agricultura, depois da emancipação, em colônias de pequenos sítios em aldeias

livres, fundadas por missionários na zona estadual da costa setentrional, ou formadas por invasores em propriedades abandonadas, ou em terras de negros subutilizadas. Algumas dessas aldeias livres apareceram até mesmo antes da emancipação, estabelecendo práticas consuetudinárias que duraram até o século XX, como "terras de família". O romance *Banana Bottom*, de Claud McKay, é sobre o Jubileu exatamente numa dessas aldeias.[49]

HISTÓRIA E REVOLUÇÃO

Depois de explorar a correspondência de Wedderburn e Campbell, e a história do Jubileu que jaz no seu coração, investiguemos algumas questões sobre Wedderburn como teórico do proletariado atlântico. Primeiro, qual era a sua compreensão da história? Segundo, qual era sua concepção da tradição revolucionária? Terceiro, que elementos compunham, na sua visão, a força social e política que faria a revolução? E finalmente como combinava ele cristianismo com republicanismo e abolicionismo? Wedderburn compreendia, talvez tão bem quanto qualquer outro contemporâneo seu, que os trabalhadores dos dois lados do Atlântico estavam ligados pelo mesmo destino. Ensinaria essa verdade a vida inteira, por meio de suas ações, seus sermões e seus escritos, incluindo *The Axe Laid to the Root*. Ele era parte do ambiente radical do pós-guerra e conhecia tanto *A rainha Mab*, de Shelley, como *Ruínas*, de Volney.

Wedderburn via a história como um processo internacional de expropriação e resistência. Os ricos de todos os países usavam seu poder econômico e político primeiro para roubar a terra e depois para esmagar o povo que antes a ocupara, lançando mão do terror para obrigá-lo a trabalhar em regime de escravidão. Wedderburn escreveu que "no mundo inteiro a grande maioria está despojada de seus direitos ao solo em seus países". Chamava de "guerra universal" a resistência que disso resultava. Em 1819, na capela de Wedderburn em Hopkins Street, a questão a ser discutida era "Qual dos dois lados, os ricos ou os pobres, tem maior probabilidade de sair vitorioso no caso de uma Guerra Universal [?]". Wedderburn começou com a proposição de que "havia apenas duas espécies de gente na Inglaterra". Então convidou a congregação a fazer uma análise histórica: "Como isso aconteceu?". Pode-se perguntar como teria Wedderburn respondido à própria pergunta.[50]

Em seu primeiro discurso aos escravos da Jamaica, Wedderburn explicou a centralidade da luta pela terra:

> Acima de tudo, cuidem e conservem a terra que agora possuem como escravos; pois sem isso a liberdade de nada serve; pois se desistirem da posse de suas terras, seus opressores terão o poder de matá-los de fome, criando leis que os favoreçam; que os forçarão a cometer crimes para garantir a subsistência; como os proprietários de terras na Europa estão fazendo com os que foram espoliados de terras; pois é fato que milhares de famílias agora passam fome; as prisões estão cheias: a compaixão impele o poder executivo a eliminar a sentença de morte para criminosos, num momento em que os proprietários estão cercados de todas as coisas indispensáveis à vida. Atentem para os sofrimentos dos pobres da Europa, e não desistam jamais das terras que possuem, pois é direito de vocês por Deus e pela natureza, pois "a terra foi dada aos filhos dos homens".

O ponto de partida de Wedderburn foi a idéia de que a Terra pertencia a Deus, que a deu "aos filhos dos homens", não permitindo "diferenças de cor ou caráter, justo ou injusto". Então vieram a violência e o terror, quando os privatizadores e monopolizadores transformaram a terra em propriedade privada e produziram a escravidão. "Aquele que primeiro privou o irmão de seu direito [à terra] era tirano, ladrão e assassino; tirano porque invadiu os direitos do irmão, ladrão porque tomou o que não era seu, assassino porque privou o irmão do meio de subsistência. E o fraco teve de pedir para se tornar escravo do vilão". O sistema de terror foi perpetuado pelos proprietários de terra, que não possuíam "escritura [...] em consonância com a justiça natural e universal" e assim mesmo venderam ou deixaram como herança para seus filhos "aquilo que fora obtido pela força ou pela fraude". A mensagem de Wedderburn a seus irmãos e irmãs na Jamaica se baseava na experiência de roubo maciço sofrido por sua geração na Inglaterra, onde entre 1801 e 1831 foram tirados da população agrícola, por lei, 1 421 168 hectares de terras comunais, exemplo de uma classe roubando outra classe por intermédio do Parlamento de latifundiários. Arthur Young comparou o processo a um homem que rouba o lenço de outro e depois emprega esse outro para bordar no lenço as iniciais do novo dono.[51] As condições da vida rural eram tão terríveis em 1816 que o governo tentou suprimir o relatório anual intitulado *A situação da agricultura no reino*. Muitos foram enforcados por protestar con-

tra as cercas e o alto preço do pão. (Por ocasião da sentença de 24 deles num decreto especial elaborado na catedral de Ely, foi tocada a *Ária* de Handel com o texto "Por que os pagãos se enfurecem tanto?".)

Wedderburn achava errado que "uns poucos tivessem o poder de cultivar ou não cultivar a terra, ficando com a existência de toda a população em suas mãos. Podem provocar a fome ou produzir abundância". O grotesco da situação talvez fosse mais claro entre os irlandeses: "Como pode alguém explicar os gigantescos passos dados pela morte na Irlanda, país que era capaz de suprir vossa Marinha e vosso Exército e todas as vossas colônias? E agora os habitantes morrem de necessidade?". Exclamou ele: "Ó vós, pobres da Irlanda, vossa morte pela fome será um monumento perpétuo, eterno, à desgraça dos latifundiários, será um livro imortal, em que se lerá sobre o miserável sistema da propriedade privada da terra". Em resposta à nova ciência da demografia, que tentava mascarar esse assassinato, Wedderburn escreveu: "Malthus disse, para agradar aos ricos, que uma população superabundante está condenada a perecer pelas leis da natureza, que são as leis de Deus. Os spenceanos dizem que a Divindade deu a terra para os filhos dos homens, e ela não é respeitadora de pessoas!".[52]

Wedderburn ressaltava que os tiranos, ladrões e assassinos operavam não apenas na Inglatera e na Irlanda, mas também na África e na América, apoderando-se não só da terra mas também da força de trabalho. Os escravos africanos, insistia, eram "Homens Raptados", "pessoas raptadas", "famílias raptadas", e depois "vendidas como gado no mercado". E citava Êxodo 21,16: "Quem raptar alguém e o vender, ou for achado na sua mão, será morto". Condenou "todos os potentados, governadores e governos de todos os tipos por crime doloso, pois violam com maldade os sagrados direitos do homem — pela força das armas, ou de outra maneira, atacando homens e arrastando-os para fora de seu país natal, e vendendo as pessoas raptadas e gerações". Um espião informou que Wedderburn denunciava os traficantes de escravos "que contratavam negros para raptar fêmeas — colocando-as em sacos e matando-as se fizessem barulho. Barcos ficavam esperando e eles fugiam com elas". Isso, explicava, "era feito por homens do Parlamento — que buscavam o lucro", do mesmo jeito que levavam escravos para suas fábricas de algodão, que era antes de tudo o modo como ganhavam o "dinheiro que os levava ao Parlamento".[53]

Wedderburn queria que os escravos da Jamaica soubessem que os ricos, enquanto expulsavam pessoas da terra, criavam leis para se protegerem e mar-

ginalizar os espoliados, cujos esforços para sobreviver passavam a ser recompensados com o açoite, a prisão ou a forca. As prisões inglesas estavam lotadas de espoliados e proscritos. Em *Axe Laid to the Root* ele pediu aos escravos que seriam emancipados que "não tivessem prisões" quando organizassem uma sociedade melhor, pois "elas são apenas escolas de vício e depósitos de vítimas da tirania". Comparou a prisão com a experiência dos escravos, fazendo esta advertência aos donos de *plantation*: "Eu vos digo, para vossa segurança agora, e para o futuro bem-estar de vossos descendentes, que libertem os escravos imediatamente, pois em suas prisões ouve-se uma voz que manda soltá-los". No que dizia respeito às prisões já existentes na Inglaterra, Wedderburn era a favor de abri-las. Teria concordado com o sentimento abordado por um membro do "Comitê Tricolorido" para "Nossos Compatriotas que sofrem de Encarceramento" em 1816, como informou um espião do governo: "As portas da prisão serão abertas [e] vossas soberbas Bastilhas reduzidas a cinzas".[54]

Wedderburn ressaltou também o papel da forca na destruição de movimentos proletários e no estabelecimento da disciplina de classes. Recordou três militantes em cujo pescoço o nó do carrasco se apertara: Edward Marcus Despard; o marujo irlandês Cashman, executado por sua participação nos motins de Spa Fields; e John Bellingham, assassino de Spencer Percival, o primeiro-ministro.[55] Ele soube, pelas últimas notícias dadas por Elizabeth Campbell, de enforcamentos na Jamaica: "Há uma lei aprovada pela assembléia para enforcar escravos. Um foi enforcado por pregar, ensinar ou exortar, outro por jogar fora a enxada e abençoar o nome do rei George, confundindo a abolição do tráfico de escravos com a abolição da escravatura". Wedderburn manifestou seus próprios temores no fim da autobiografia: "Eu deveria ter voltado à Jamaica, não fosse o medo que sentia dos donos de *plantation*; pois é tal o seu ódio contra qualquer um com sangue negro nas veias, e que ouse pensar e agir como homem livre, que certamente forjariam alguma acusação contra mim, e me mandariam para a forca".[56] Apesar da afirmação de que os donos de *plantation* "pouco podem fazer, pois o fermento está há tempo demais na massa, e como os escravos são o seu pão, eles não vão enforcá-los a todos", a política britânica continuou sangüinária, em larga escala quando necessário, como deixara claro uma mensagem privada e confidencial de Downing Street a um governador anterior, sir George Nugent (1801-6): "A influência de um Governo Negro Livre em Santo Domingo sempre seria perigosa, portanto a extinção da classe de escravos em cuja fidelidade não se pode

confiar, e a propagação apenas daqueles que por hábitos de infância e educação são suscetíveis de apego, parece o sistema mais seguro".[57]

Um novo estágio no processo histórico foi sugerido pelo panfleto de Wedderburn, *Cast-Iron Parsons, or Hints to the Public and the Legislature, on Political Economy* (1820). Durante visita à Igreja de São Paulo, em Shadwell, na zona portuária de Londres, ele perguntara ao vigário se a igreja era de tijolo ou pedra. "Nem uma coisa nem outra", foi a resposta, "mas de FERRO FUNDIDO." Uma velha que ouviu a conversa acrescentou: "*Prouvera a Deus que os Vigários também fossem de ferro fundido*". Wedderburn achou a idéia excelente: "Tendo descoberto que a rotina exigida do clero da Igreja *legítima* era completamente mecânica, e que nada estava mais na moda do que dispensar o trabalho humano trocando-o pela maquinaria, ocorreu-me que um dia talvez fosse possível termos VIGÁRIOS DE FERRO FUNDIDO". Ele poderia ser oleado e guardado num armário e tirado aos domingos. Na realidade, a idéia tinha aplicação mais ampla, pois seria possível também fazer um professor a corda para ensinar ciência. Wedderburn deu a essa invenção o nome de "TECHNICATHOLICAUTOMATOPPANTOPPIDON". Como pós-escrito, sugeriu fazer um rei e membros do Parlamento de ferro forjado, e foi imediatamente preso por blasfêmia. Ele compreendeu as máquinas, os políticos e a fonte de toda riqueza: "Escravos e homens desgraçados têm cultivado a terra, enfeitando-a com prédios e enchendo-a de todas as riquezas. E a riqueza que vos permite obrigar essas pessoas a trabalhar foi tirada por meios lícitos ou ilícitos da sociedade. — Digam, por favor, se já viram um selvagem solitário que fosse rico. Não; toda riqueza vem da sociedade, quero dizer, da parte dela que trabalha".[58]

Se Wedderburn via o lado capitalista da história como expropriação, o lado proletário ele o via como resistência. A história da resistência fora impressa em sua consciência em tenra idade, e era essa que ele queria dividir com trabalhadores da Inglaterra e das Américas. Esse autodidata que chamava a si mesmo de "pobre verme deserdado" remontou à Antigüidade e trouxe a história de volta para sua própria época: o Jubileu era fundamental para ela, como o cristianismo radical, a rebelião camponesa, a revolta de escravos, a ação da turba, a insurreição urbana, o motim militar e a greve. No período de vida de Wedderburn essas eram as fontes do poder proletário e os elementos de revolução, os meios pelos quais ele e outros "transformariam o mundo de ossuário em paraíso".[59]

Wedderburn e Campbell pertenciam a uma tradição em que a memória da luta era mantida pela tradição oral, transmitida por artifícios mnemônicos

ditados por rigorosos cânones de sigilo. Um dos méritos de *Axe Laid to the Root* era o desejo de Wedderburn de divulgar esse conhecimento, para alargar a compreensão dos trabalhadores na Jamaica e na Inglaterra. Ele se esforçou para estabelecer origens comuns, conexões e paralelos entre as lutas dessas duas partes do mundo, a partir dos cristãos primitivos. O começo, como o fim, da história de Wedderburn foi portanto comunista, um padrão criado pelos "cristãos de antigamente" que tinham "tentado esse feliz modo de vida de camaradagem e fraternidade". Um herdeiro interino dessa tradição tinha sido Wat Tyler, líder da Revolta dos Camponeses na Inglaterra em 1381, que abrira as prisões e negociara com o rei para abolir a servidão, antes de ser assassinado por magistrados de Londres. Era importante que outros rebeldes da Jamaica se lembrassem tanto da resistência como da traição.[60]

A Revolução Inglesa também ocupou posição central no pensamento de Wedderburn. No ano da conspiração de Despard (1802), Wedderburn decidiu pôr no frontispício do seu *Truth self-supported* versículos de 1 Coríntios 1,27: "Mas o que é loucura no mundo, Deus o escolheu para confundir os sábios; e o que é fraqueza no mundo, Deus o escolheu para confundir o que é forte". Wedderburn também encontrou lugar em seu panteão para "os quacres primitivos".[61] Sobre a produção de açúcar nas Antilhas ele escreveu, com a dicção do século XVII:

> *As gotas de sangue, o horrível estrume*
> *Que enche de doce suco a lata fervilhante*
> *E devem as criaturas amigas suportar,*
> *Pelo tráfico vil, a indignidade da dor?**

Ele compreendeu que o imperialismo e a escravidão impostos à Jamaica por Cromwell depois de 1655 tinham sido possibilitados pela derrota dos radicais, cuja batalha fora levada adiante, além-mar, pelos ancestrais quilombolas de Elizabeth Campbell. A colonização da Jamaica estava estreitamente ligada à gananciosa precipitação da Inglaterra no tráfico de escravos.

Apesar de nunca mencionar diretamente a Revolta de Tacky em seus escritos, não há dúvida de que Wedderburn foi por ela influenciado. Vivendo o

* The drops of blood, the horrible manure/ That fills with luscious juice the teeming can/ And must our fellow-creature thus endure, For traffic vile, th'indignity of pain?

começo da vida nas freguesias de Westmoreland e Hanover, onde a maior parte da luta ocorrera, ele teria ouvido a história da boca de veteranos. Wedderburn levou adiante uma das idéias surgidas na revolta, o argumento expresso por escrito pela primeira vez por J. Philmore, de que escravos tinham o direito de escapar do cativeiro revoltando-se e matando os tiranos. Num folheto distribuído em 1819, Wedderburn fez a pergunta: "Será homicídio MATAR UM TIRANO?", a ser seguida pela discussão da pergunta associada: "Tem um Escravo o direito de matar seu Senhor, que LHE recusa A LIBERDADE?". Um dos espiões que estiveram na reunião informou que no fim do debate "quase todas as pessoas na sala levantaram a mão a favor da Pergunta". Wedderburn "então exclamou, muito bem, Senhores, agora posso *escrever para casa e dizer aos Escravos que matem seus Senhores logo que possam*". Outro espião estava seguro de que a reunião tinha duplo significado: os presentes "admitiram que seu assunto era nada menos do que o assassinato de seus Governantes e a derrubada do Governo da Inglaterra".

A Revolução Haitiana, a primeira revolta de trabalhadores bem-sucedida na história moderna, causou profunda impressão em Wedderburn. Muito embora advertisse seus irmãos e irmãs na Jamaica contra o tipo de derramamento de sangue ocorrido no Haiti, ele sabia que a fúria era a resposta inevitável ao terror e à exploração, e não relutava em usá-la na guerra de nervos contra os governantes da Jamaica, aconselhando-os: "Preparai-vos para fugir, donos de *plantation*, pois o destino de Santo Domingo vos espera". Wedderburn também registrou a derrota dos Irlandeses Unidos em 1798, mas escarnecia de suas táticas militares na Batalha de Vinegar Hill: quilombolas e rebeldes na Jamaica, explicava ele, "não se prepararão para lutar contra tropas organizadas como os palermas dos rebeldes irlandeses". Os rebeldes jamaicanos não dependiam de tecnologia (usavam podadeiras como armas), nem do transporte de tropas por estradas, nem da logística do suprimento de alimentos.

O levante de centenas de escravos na Rebelião de Bussa contra o cativeiro em Barbados certamente fez parte do relatório de Wedderburn sobre as "Insurreições de Escravos em algumas ilhas antilhanas" numa reunião em 1819. Oradores do comício estabeleceram o nexo entre escravidão no Caribe e servidão na Inglaterra, propondo a abolição de ambas. Depois desse evento e do Massacre de Peterloo em 1819, Wedderburn preconizou o armamento do proletariado inglês. Alguns estavam prontos, como os tecelões de Halifaz, que em 1819 carregavam uma bandeira com os dizeres "Resmungamos, sobrecarregados, esperando a emancipação, mas nos alegramos com a esperança de um Jubileu". Um resultado da proposta de luta armada foi a Conspiração de Cato Street, cujo plano era atacar o gabinete na hora do jantar e matar determinados tiranos: o ministro da Justiça, o ministro do Tesouro, o secretário da Guerra, Castlereagh no Departamento do Interior, o ministro da Economia, o diretor da Casa da Moeda, o presidente da Comissão da Índia e o duque de Wellington. Essa ação deflagraria outros ataques em Londres — à residência do prefeito, ao Banco da Inglaterra — e insurreições no norte. Wedderburn poderia ter participado se não estivesse na cadeia, condenado por blasfêmia. Em todo caso, os eventos de 1816 fizeram-no ver que a revolta de escravos e a insurreição urbana poderiam produzir um grande Jubileu, a apoteose da resistência, a ser iniciada com uma paralisação de trabalhadores que "aterrorizaria vossos opressores". Em 1820, o Jubileu já era internacional e pan-étnico: era parte da atividade do proletariado, associado a profecias e façanhas insurrecionais. Tornara-se a base da greve geral, articulada por William Benbow.[62]

A concepção do proletariado desenvolvida por Wedderburn surgira das experiências de uma vida vivida nas cidades portuárias de Kingston e Londres. James Kelley escreveria em 1838 que na Jamaica natal de Wedderburn "marinheiros e negros vivem nos termos mais amigáveis". Escravos, notou ele, tinham "uma sensação de independência em seu relacionamento com os marinheiros. [...] Na presença do marinheiro o negro se sente homem". Na demografia da ilha, "nascimentos de pele morena eram mais comuns entre escravos empregados em cais". R. R. Madden registrou com compreensão essas uniões. Nos bairros de marinheiros do Leste de Londres, "qualquer camarada que aparecesse era bem-vindo: cor e país não eram considerados obstáculos... Tudo era *felicidade* — todo mundo livre e à vontade, e a liberdade de expressão permitia todas as vozes. O grupo de fato heterogêneo — marinheiros indianos, negros, carregadores de carvão, garis, mulheres de cor, jovens e velhos, e uma pitada de moças que tinham sido belas etc., todos *se sacudiam* juntos".[63] Todos conheciam Tom Molyneux, o marinheiro negro americano campeão de boxe peso pesado. *Otelo* foi encenado por marinheiros afro-americanos na prisão de Dartmoor em 1814.[64] Londres, certamente, e outras partes da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda, já eram heterogêneas, ou livres e à vontade, em 1820. As autoridades observavam as combinações cuidadosamente, mas eram incapazes de controlá-las. Nas Américas, Nova Orleãs em Congo Square (1817) e Nova York em

Catherine Market (1821) eram dois lugares, entre muitos outros, onde todos se sacudiam juntos.[65]

Marinheiros eram, para Wedderburn, uma força revolucionária capital; na realidade, ele tinha conhecimento da Revolta de Masaniello em 1647. Muitos camaradas seus tinham experiência na estiva ou no mar. O irlandês Cashman trabalhara como pescador e marinheiro e fora ferido nove vezes; a história de seus soldos na conclusão das guerras foi descrita por um amigo ao *Black Dwarf* (19 de março de 1817) desta maneira:

> *Soldo de quatro anos*, à base de uma libra por mês, lhe era devido pelo proprietário de um navio de transporte a quem servira; *soldo de sete meses*, à base de três libras e dez xelins por mês, lhe era devido por um navio em que servira depois; outro navio, *soldo de cinco meses*, à base de cinco libras e dez xelins por mês; depois serviu a bordo das fragatas *Sea-horse* e *Maidstone*; tinha direito a uma recompensa em dinheiro pelo *Sea-horse*, mas perdeu todos os documentos numa escuna, na qual foi levado para uma missão na costa da América, e depois para a Filadélfia; nessa ocasião foi ferido, e esteve muito tempo nas mãos de um cirurgião.

Seu pai foi morto no mar, e a mãe tinha de mendigar o pão, pois a libra mensal que pedira lhe fosse enviada nunca o foi. Seu enforcamento em março de 1817 por participação nos motins de Spa Fields, quando a loja de um armeiro foi saqueada, provocou gritos de "assassinato" e "que vergonha".

William "Black" Davidson, nascido em Kingston, Jamaica, em 1786, também fora marinheiro, assim como marceneiro, secretário de sindicato de sapateiros e professor numa escola dominical wesleyana. Com 1,80 metro de altura, era admirado pela coragem e pela força. Durante uuma manifestação, protegeu os símbolos da hidrarquia, uma bandeira negra com uma caveira e ossos cruzados e os dizeres "Melhor morrer como homem do que ser vendido como escravo". Foi enforcado depois da Conspiração de Cato Street, como Arthur Thistlewood, que "tinha muito do aspecto de um homem do mar". Um policial declarou em seu testemunho que durante os motins de Spa Fields o marinheiro negro americano Richard Simmonds "fez um discurso para a turba que durou meia hora; e o tempo todo era ele o mais ativo da multidão". Detido uma semana depois, num navio mercante antilhano, explicou que vários negros e mulatos participaram dos motins; por essa razão, as autoridades locais tinham prendido forasteiros e

detido "marujos estrangeiros e negros".[66] Outros homens com experiência no mar no vasto círculo de conhecidos de Wedderburn incluíam o irlandês John "Zion" Ward e Richard Brothers. (De fato, Wedderburn se perguntava se o destino de Brothers, que foi confinado num hospício, não seria também o seu.) Espiões do governo notaram a predominância de marinheiros e da linguagem de marinheiro na capela de Wedderburn em Hopkins Street.

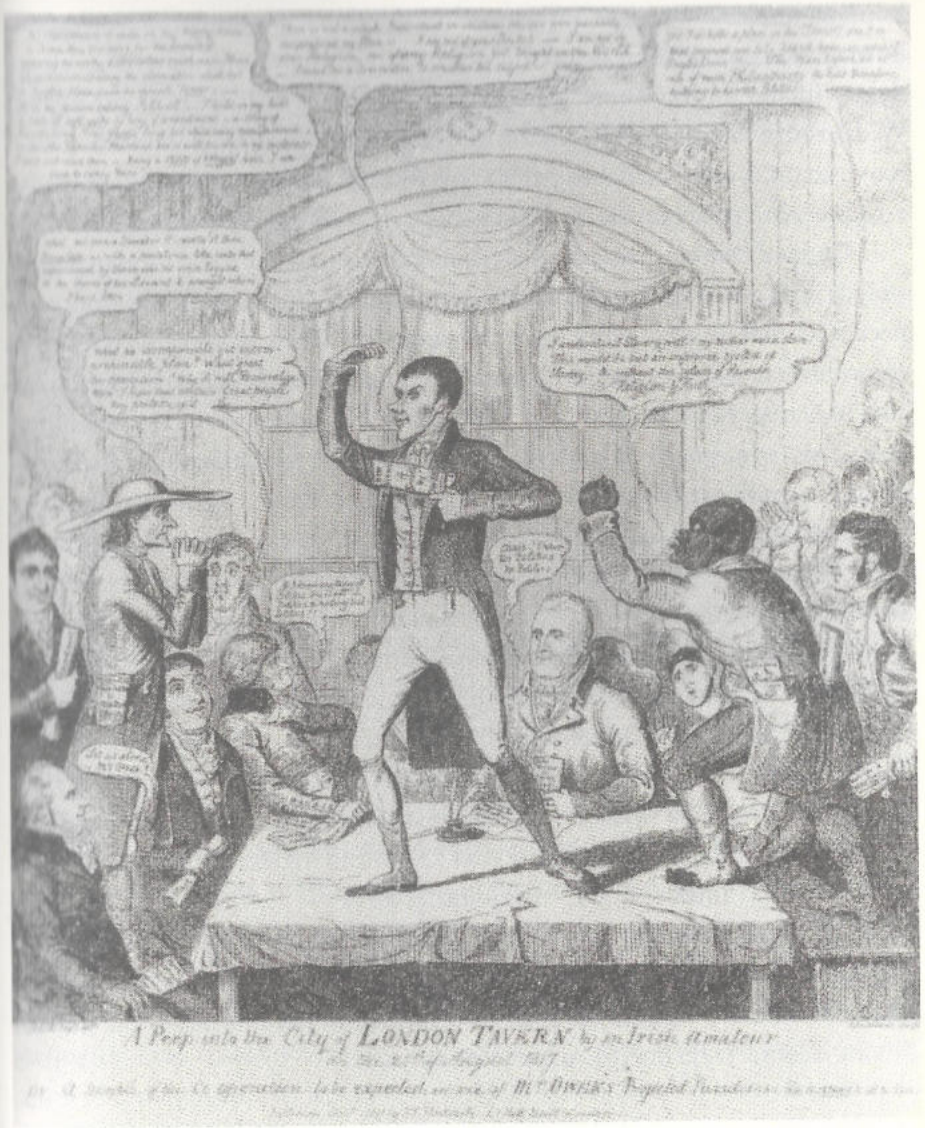
Wedderburn era apenas um elo numa longa corrente de antinomianos atlânticos. Em 1802 já ascendera "de um estado de espírito legal para um estado de Liberdade Evangélica". Experimentara "uma libertação do poder ou da autoridade da lei, não se considerando sob o poder da lei, mas sob a Graça". Ao atingir esse estágio, estava livre: "Seguro de si, teve a audácia de examinar as diversas doutrinas que ouvira expostas em diferentes ocasiões". Ele negava ao Parlamento o poder de criar leis que contestassem a soberania divina na propriedade ou distribuição de terra, e insistia na legitimidade divina da resistência a leis opressivas. Perguntou a sua meio-irmã: "Ó Elizabeth, quem primeiro sancionou o tráfico desumano, não podes tu livrar-me da minha culpa? Não, gritou a voz de um ser invisível, o povo deveria ter resistido às leis desumanas, quando foram propostas". Em *High-Heel'd Shoes for Dwarfs in Holiness*, escrito na masmorra em 1820, ele defenderia a "*armadura da graça, a espada do Espírito e o* ESCUDO DA FÉ, para que possamos *sujeitar o mundo*". Wedderburn pode ter ajudado nas décadas de 1810 e 1820 a encorajar o pensamento antinomiano entre os afro-protestantes da Jamaica. Para os batistas nativos (às vezes chamados de "obás cristianizados"), a conversão "significava não adotar um estrito código de moralidade cristã, mas estar acima da moralidade". Isso implicava que João Batista "substituía o Cristo como figura salvadora". Wedderburn afastou-se dos missionários batistas e metodistas ao perguntar, numa discussão em Hopkins Street: "Qual é o maior crime, pregar aos pobres escravos negros das Antilhas a obediência passiva, como o fazem os missionários wesleyanos", ou extorquir o dinheiro deles?[67]

Wedderburn, como quase todos que ele chamava, mesmo ainda em 1819, de "nós, jacobinos", estudara os escritos de Paine. A impressão que lhe causaram durou a vida toda. "Honremos Thomas Paine", bradou na capela de Hopkins Street: "Seus Direitos do Homem nos ensinaram mais" do que "esse idiota ignorante", o rei. Wedderburn desafiou o governo ao afirmar que apesar de os livros de Paine "poderem ser queimados pelas mãos do carrasco comum", mesmo assim "não podem ser queimados em minha cabeça".[68] Wedderburn, como

Spence, impulsionou o pensamento revolucionário republicano para além das posições tomadas por seus camaradas artesãos jacobinos radicais, que aceitaram as redefinições capitalistas de propriedade, e a relação salarial, e consideravam *The Rights of Man* seu manifesto. Mary Wollstonecraft expôs um limite dessas posições em *The Rights of Women*, e Spence outro em *The Rights of Infants, Or, the Imprescriptable Right of MOTHER'S to such a Share of the Elements as is Sufficient to enable them to Suckle and Bring up their Young* (1796). Adotando em seus escritos uma voz feminina, Spence atacou Paine ao mesmo tempo que constrangia a ala masculina do proletariado inglês: "Achamos nossos maridos, para sua indelével vergonha, lamentavelmente negligentes e falhos com relação a seus próprios direitos, assim como aos direitos de suas mulheres e filhos recém-nascidos, [e] nós, mulheres, estamos prontas a resolver a questão por nossa conta".

Em 1817 Wedderburn debateu a questão "Deve o governo americano ser elogiado ou condenado pela maneira que adotou para civilizar os índios dando-lhes um pedaço de terra?". Wedderburn argumentava que "a barbárie é melhor do que o cristianismo. [...] Deus, se existisse, impediria o cristianismo de chegar aos índios, dêem-nos a natureza e não queremos Deus algum, podemos cultuar o Sol". Descontando o relato hostil e sem pontuação de um espião, leitores de Volney reconhecerão suas idéias nesse trecho, pois foi Volney que juntou as religiões do mundo num semicírculo (como a senhora Campbell juntara seus escravos antes de emancipá-los) para um debate coletivo sobre a contradição religiosa, antes de demonstrar brilhantemente que o cristianismo, uma vez explicados seus símbolos e doutrinas por filiação sincrética, era a "Adoração Alegórica do Sol". Além disso, a origem da teologia heliocêntrica estava no Alto Nilo, "numa raça negra de homens".[69] A própria e dura luta de Wedderburn com seu rico pai escocês sobre questões de paternidade e herança alargou, portanto, sua visão política. O mesmo era verdade, é claro, relativamente a sua experiência transatlântica de escravidão e expropriação, o que o indispunha a pensar nos cidadãos brancos, masculinos, proprietários de terra, como meio de alcançar objetivos revolucionários.[70]

Wedderburn exigia "em nome de Deus, em nome da justiça natural, e em nome da humanidade, que todos os escravos sejam libertados". Sabia que os abolicionistas mais importantes eram os próprios escravos, que, como outros trabalhadores atlânticos, se libertariam, inevitavelmente, da escravidão e da opressão pelos meios que se fizessem necessários. O meio mais importante era a ação direta, e, insistia ele enfaticamente, não a petição: "É degradante para a natureza



Uma espiada na Taberna da Cidade de Londres, *de George Cruikshank, 1817: Wedderburn (à direita) encara Robert Owen.*
Com autorização da British Library.

humana implorar a nossos opressores". Wedderburn era testemunha viva "dos horrores da escravidão", frase que lhe serviu de título para a autobiografia. A força desse vínculo foi reconhecida em 1820 por William Wilberforce, que visitou Wedderburn na prisão e lhe sugeriu que escrevesse um relato de sua vida para o movimento, e, anteriormente, pelos abolicionistas de classe média que subiam a escada e iam à pobre capela do sótão para ouvi-lo denunciar a escravidão.[71]

Como a chaveta, pequena peça de metal que junta as rodas ao eixo da carruagem e dá movimento e poder de fogo aos canhões do navio, Wedderburn era peça essencial de algo maior, móvel e poderoso. Uniu através dos tempos os comunistas cristãos do antigo Oriente Próximo com os *Levellers* da Inglaterra e com os nativos batistas da Jamaica. Uniu através do espaço os escravos e quilombolas com os marujos e estivadores, com os plebeus e os artesãos e o trabalhador da fábrica; uniu os evangélicos com os seguidores de Paine, uniu os escravos com os operários e pessoas de classe média que se opunham à escravidão nas metrópoles. Era do tipo para quem "a idéia de abolir o tráfico de escravos está ligada ao sistema igualitário e aos direitos do homem". Uniu a trombeta do Jubileu nas terras comunais privatizadas da Inglaterra com o Jubileu "anunciado pelo sopro da concha" da Jamaica. Fora artilheiro de navio e sabia exatamente como funcionava a chaveta. Sabia que sem chavetas humanas como ele próprio, Sam Sharpe e a Guerra Batista de 1831 na Jamaica talvez jamais tivessem ocorrido. Sharpe, escreve Mary Turner, "formulara justificativas para a ação inspirado na ideologia que influenciara os radicais da Revolução Inglesa e seus descendentes no movimento antiescravista".[72] Essas justificativas — e ações diretas — ajudaram a produzir, primeiro, a promessa (em 1º de agosto de 1834) do Jubileu e, depois, sua concretização (em 1º de agosto de 1838): o fim da escravidão no Caribe britânico. Wedderburn viveu o suficiente para testemunhar (e sem dúvida celebrar) o primeiro, mas não o segundo.

Conclusão
Tigre! Tigre!

Adam Smith (1723-90), o primeiro teórico abrangente do capitalismo, e Karl Marx (1818-83), seu mais profundo crítico, estavam de acordo na abordagem da globalização. Ambos compreenderam suas origens marítimas, afirmando que a descoberta das rotas marítimas para as Américas e as ilhas do Sudeste da Ásia representaram novo estágio na história humana. E ambos compreenderam suas conseqüências sociais, o fato de que a expansão da produção de mercadorias (para Smith, extensão do mercado; para Marx, a divisão social do trabalho) reordenaria o globo e transformaria a experiência do trabalho. Smith notou que a acumulação de riqueza dependia de uma divisão de trabalho cada vez maior, que, por sua vez, tornava os operários "tão estúpidos e ignorantes quanto uma criatura humana pode se tornar". Marx afirmava que o sistema colonial e a extensão do mercado mundial convertiam "o trabalhador num monstruoso aleijão". Ele considerava a imposição da disciplina de fábrica uma "tarefa hercúlea".[1] Noutras palavras, o despotismo do local de trabalho e a anarquia do mercado global desenvolveram-se lado a lado, intensificando o trabalho e redistribuindo trabalhadores no que Marx chamou de "padrão heterogêneo". Este livro mostrou que o monstro tinha uma cabeça — na realidade, muitas cabeças — e que essas cabeças eram, de fato, heterogêneas.

Nas páginas precedentes examinamos o processo hercúleo de globalização

e os desafios apresentados pela hidra de muitas cabeças. Podemos periodizar os quase dois séculos e meio cobertos aqui nomeando os sucessivos e característicos lugares de luta: as terras comunais, a *plantation*, o navio e a fábrica. Nos anos 1600-40, quando o capitalismo teve início na Inglaterra e espalhou-se pelo Atlântico por meio do comércio e da colonização, sistemas de terror e de navegação ajudaram a espoliar os plebeus de África, Irlanda, Inglaterra, Barbados e Virgínia, e a fazê-los trabalhar como rachadores de lenha e tiradores de água. Durante a segunda fase, em 1640-80, a hidra levantou suas cabeças contra o capitalismo inglês, primeiro pela revolução na metrópole, depois pelas guerras de escravos nas colônias. Os antinomianos se organizaram para erguer uma Nova Jerusalém contra os malvados babilônios, a fim de pôr em prática o preceito bíblico segundo o qual Deus não é respeitador de pessoas. Sua derrota aprofundou a submissão das mulheres e abriu caminho para a escravização transoceânica na Irlanda, na Jamaica e na África Ocidental. Dispersos pelas *plantations* americanas, os radicais foram derrotados uma segunda vez em Barbados e na Virgínia, permitindo que a classe dominante firmasse a *plantation* como alicerce da nova ordem econômica.

Uma terceira fase, em 1680-1760, testemunhou a consolidação e estabilização do capitalismo atlântico por meio do Estado marítimo, sistema financeiro e náutico projetado para adquirir e operar os mercados atlânticos. O navio veleiro — a máquina característica desse período de globalização — combinava atributos da fábrica e da prisão. Em oposição a isso, piratas construíram uma ordem social autônoma, democrática e multirracial no mar, mas esse modo alternativo de vida ameaçava o tráfico de escravos e foi exterminado. Uma onda de rebelião espalhou-se pelas sociedades escravistas das Américas na década de 1730, culminando numa trama insurrecional multiétnica pelos trabalhadores de Nova York em 1741.

Em 1760-1835, a horda heterogênea lançou a era da revolução no Atlântico, começando com a Revolta de Tacky na Jamaica e prosseguindo numa série de levantes por todo o hemisfério. As novas revoltas provocaram grandes avanços na práxis humana — os Direitos da Humanidade, a greve, a doutrina da lei mais alta —, que com o tempo ajudariam a abolir o recrutamento compulsório e a escravidão nas *plantations*. Mais imediatamente, ajudaram a produzir a Revolução Americana, que terminou em reação, quando os *Founding Fathers* usaram raça, nação e cidadania para disciplinar, dividir e excluir os próprios

marujos e escravos que tinham dado início e impulso ao movimento revolucionário. A árvore da liberdade, entretanto, deu novos galhos em outros lugares na década de 1790 — no Haiti, na França, na Irlanda e na Inglaterra.

O proletariado aparece em todo o livro com duplo aspecto. Primeiro, dócil e escravo, foi descrito como rachadores de lenha e tiradores de água. O revolucionário irlandês Wolfe Tone temia, em 1790, que a Irlanda fosse para sempre "uma nação submissa de rachadores de lenha e tiradores de água".[2] Da mesma forma, Morgan John Rys, memorialista dos revolucionários anos 1640, além de abolicionista, perguntou no primeiro periódico político publicado em galês, *Cylchgrawn Cymraeg* (novembro de 1793), se os galeses estavam condenados a ser para sempre rachadores de lenha e tiradores de água.[3] John Thelwall, poeta e insigne orador da Sociedade Correspondente de Londres (primeira organização operária política independente da Inglaterra), temia, diante da repressão governamental na Inglaterra de 1795, que "nove em cada dez membros da raça humana (daqui a pouco serão dezenove em vinte) nascem para ser bestas de carga da parcela restante: para ser rachadores de lenha e tiradores de água".[4] O abolicionista africano Ottobah Cugoano sabia que os cananeus tinham sido escravizados — ou seja, transformados em rachadores de lenha e tiradores de água — mas mostrou que a escravidão nas Antilhas era ainda pior.[5] Irlandeses, galeses, ingleses e africanos — todos lutaram para libertar os rachadores de lenha e tiradores de água.

Inversamente, quando rebelde e ativo, o proletariado era descrito como um monstro, uma hidra de muitas cabeças. Suas cabeças incluíam amotinados por comida (de acordo com Shakespeare); hereges (Thomas Edwards); agitadores no Exército (Thomas Fairfax); antinomianos e mulheres independentes (Cotton Mather); quilombolas (Governor Mauricius); hordas heterogêneas urbanas (Peter Oliver); participantes de greves gerais (J. Cunningham); bárbaros rurais das terras comunais (Thomas Malthus); trabalhadores aquáticos (Patrick Colquhoun); livres-pensadores (William Reid); e trabalhadores grevistas da indústria têxtil (Andrew Ure). Comentadores anônimos acrescentaram camponeses rebeldes, *Levellers*, piratas e escravos insurretos a essa longa lista. Temerosos da energia, da mobilidade e do crescimento de forças sociais fora do seu controle, escritores, caçadores de heresias, generais, ministros, funcionários, teóricos da população, policiais, comerciantes, fabricantes e donos de *plantation* lançaram suas maldições, invocando a hercúlea destruição das cabeças da hidra: a

debelação dos irlandeses, o extermínio dos piratas, a aniquilação dos párias das nações da Terra.

Hércules era tido como verdugo desde os tempos de Diodoro. Enforcamentos, fogueiras, mutilações, privações de alimento e decapitações povoam todos os capítulos desse livro negro do capitalismo. Que fazer com a cabeça de Despard, por exemplo? Informou-se que "o Gabinete foi convocado, a pedido do ministro da Justiça, para decidir que conselho deveria ser dado a Sua Majestade sobre o destino das cabeças dos prisioneiros".[6] Dessalines, o feroz e intransigente chefe da revolta haitiana, tentou ampliar a posse da terra no Haiti, aspiração que o levou à morte por mutilação, em 1806. Ele encarnava uma *lwa* ou *lao* revolucionária, falava congolês e chamava seu povo de incas do Sol. Défilé levou os restos de seu corpo, tentando juntar os pedaços para depositá-lo no cemitério.[7] Masaniello, líder dos galés, das vendedoras de peixe, das prostitutas, dos tecelões, dos estudantes e dos lazarones de Nápoles durante seus dez dias de revolta proletária, foi morto e esquartejado em 16 de julho de 1647. No dia seguinte seus seguidores juntaram os pedaços, amarraram o crânio ao cadáver e deram ao corpo um funeral digno de um comandante militar.[8] Walt Whitman escreveria uma história sobre a viúva de Richard Parker e sua busca pelo corpo do marido, enforcado por chefiar um motim em Nore em 1797. Nosso primeiro passo, portanto, foi recordar o corpo proletário. Tivemos de traduzi-lo a partir do idioma da monstruosidade.

No fim do século XVIII e começo do século XIX, alguns trabalhadores quiseram virar a mesa sobre os inimigos de sua classe, vendo-se a si próprios como donos da força capaz de vencer *e* da autoridade capaz de impor uma nova ordem. Assumiram o manto de Hércules e passaram a combater um diferente monstro de múltiplas cabeças. Coleridge, na década de 1790, referiu-se às forças contra-revolucionárias chamando-as de hidra. A Sociedade Correspondente de Londres previu, para uma sociedade similar em Newcastle-upon-Tyne, que "a Hidra da tirania e da imposição cairá, em breve, sob a guilhotina da verdade e da razão". Em novembro de 1793, o artista revolucionário francês David propôs que a convenção erguesse uma colossal estátua de Hércules para representar o povo francês, em substituição a Marianne, personificação feminina da liberdade. Em 1795, as moedas da República Francesa eram divididas em peças de prata portando a figura de Hércules e peças de bronze com a da Liberdade. Em novembro, durante o Festival da Razão, realizado na Catedral de Notre-Dame,

os deputados radicais mais uma vez mencionaram Hércules: "O Terror era o povo em marcha, o Hércules exterminador". Charles Lamb escreveu, no começo do século XIX, que górgones, hidras e quimeras eram "transcrições, tipos — os arquétipos estão em nós, e são eternos. Esses terrores — mais velhos do que o corpo — ou, sem o corpo, teriam sido a mesma coisa".[9]

Na Inglaterra, tribunos da classe operária radical eram igualmente fascinados por Hércules e pela hidra. "Todas as coisas estão à venda", começou Shelley em *Rainha Mab*, catálogo da corrupção humana na forma de mercadoria. Luz, liberdade, amor — tudo tem um preço,

> *...enquanto a pestilência que nasce*
> *Do sensualismo sem prazer encheu*
> *Toda a vida humana de tristezas com cabeça de hidra.**

Richard Carlisle deu a seu barato jornal semanal o nome de *Gorgon*, afirmando no primeiro número (1818) que "embora a hidra da corrupção ainda levante sua maldita cabeça entre nós, estamos convencidos de que acabará derrotada pela indignação e pelo desprezo gerais". Henry Hunt lançou um semanário intitulado *Medusa; Or, Penny Politician*, cujo primeiro número, que apareceu em 20 de fevereiro de 1819 com o lema "Melhor morrer como homem do que ser vendido como escravo", destinava-se "AO PÚBLICO, *também conhecido como Multidão ignorantemente impaciente*". Numa tentativa de oferecer liderança nacional, por sindicalistas capazes do sexo masculino, para o explosivo proletariado irlandês e feminino da indústria têxtil das fábricas do Norte, John Gast, construtor naval de Londres, criou o Hércules Filantrópico em dezembro de 1818, pouco antes do massacre de Peterloo, na Inglaterra (1819). Antes do Massacre de Haymarket (1886), na América, a carta-circular "Vingança" convocou a classe operária para se rebelar como Hércules. Momentos definidores na história da força de trabalho na Inglaterra e na América giraram portanto em torno das referências da classe operária a esse herói mítico.

A adoção de Hércules reflete uma divisão cada vez mais profunda entre artesãos experientes — que, examinados de perto, quase sempre eram capatazes

* ... whilst the pestilence that springs/ From unenjoying sensualism, has filled/ All human life with hydra-headed woes.

ou pequenos gerentes — e a massa de migrantes que iam para a cidade, incluindo jovens trabalhadores órfãos, mulheres proletárias, soldados dispensados e vítimas do trabalho na fábrica, na oficina e no navio. As mudanças tecnológicas provocadas pela hélice movida a vapor e a substituição da madeira por ferro e aço na construção naval solaparam a base material da horda heterogênea e intensificaram a fragmentação da força de trabalho no estaleiro e no mar. O artesão, em contrapartida, era geralmente um proprietário, um cidadão moderado, prudente, pontual e alfabetizado. Era, com freqüência, amigo da disciplina, defensor da polícia. A divisão tinha significado cultural e político. Asa Briggs notou que no começo do século XIX "a distância entre os trabalhadores especializados e os inexperientes era tão grande que um observador perspicaz falou deles como de duas raças diferentes".[10] Tom Paine, Karl Marx e Edward Thompson (que afirmava que "os trabalhadores foram empurrados para uma situação de *apartheid*") indagavam se os pobres não estariam se tornando uma raça à parte.

A ênfase da história moderna do trabalho no artesão/cidadão branco, do sexo masculino, especializado, assalariado, nacionalista e dono de propriedade, ou no operário industrial ocultou a história do proletariado atlântico dos séculos XVII e XVIII e do começo do século XIX. O proletariado não era um monstro, não era uma classe unificada e não era uma raça. Essa classe era *anônima, desconhecida.* Robert Burton notou em *The Anatomy of Melancholy* (1624): "De 15 mil proletários mortos no campo de batalha, escassos quinze são lembrados pela história, ou apenas um, talvez o general, e depois de algum tempo os nomes dele e dos outros são igualmente apagados, toda a batalha é esquecida". Era *sem terra, expropriada.* Perdera o tegumento das terras comunais para cobrir e proteger suas necessidades. Era *pobre,* não tinha propriedade, dinheiro ou riqueza material de espécie alguma. Geralmente não era assalariada, estando obrigada a executar os serviços não pagos do capitalismo. Vivia geralmente faminta, dispondo de incertos meios de sobrevivência. Era *móvel, transatlântica.* Movimentava indústrias de transporte no mundo inteiro. Deixou a terra, migrando do campo para a cidade, de região para região, através de oceanos, e de uma ilha para outra. Foi *aterrorizada, submetida a coerção.* Tinha a pele calejada pelo trabalho contratado, pela escravidão das galés, pela escravidão das *plantations,* pelo transporte de condenados, pela casa de correção. Suas origens eram geralmente traumáticas: o cercamento, a captura e o aprisionamento deixavam marcas pro-

fundas. Era *macho e fêmea,* de *todas as idades.* (Na realidade, o termo *proletário* originariamente designava as mulheres pobres que serviam ao Estado parindo filhos.) Incluía todo mundo, dos jovens aos velhos, dos meninos de navio aos velhos marujos, dos aprendizes aos velhos mestres experimentados, das jovens prostitutas às velhas "bruxas". Era *multitudinária, numerosa* e *crescente.* Fosse numa praça, num mercado, numa área pública, num regimento ou num navio de guerra com bandeiras içadas e tambores rufando, suas reuniões eram impressionantes para os contemporâneos. Era *contada, pesada* e *medida.* Não individualizada, ou nomeada, era objetificada e contada para fins de cobrança de impostos, produção e reprodução. Era *cooperativa* e *trabalhadora.* O poder coletivo de muitos, em vez do trabalho especializado de um, produziu sua energia mais intensa. Carregava fardos, deslocava terra e transformava a paisagem. Era *heterogênea,* maltrapilha no traje e multiétnica na aparência. Como Caliban, veio da Europa, da África e da América. Incluía palhaços, ou *cloons* (ou seja, gente do campo). Carecia de unidade genealógica. Era *vulgar.* Falava sua própria fala, com pronúncia, vocabulário e gramática distintos, feitos de palavrão, gíria, jargão e *pidgin* — conversa do trabalho, da rua, da prisão, da turma e das docas. Era *planetária,* em sua origem, suas emoções e sua consciência. Finalmente, o proletariado era *auto-ativo, criativo;* estava — e está — vivo; está em movimento.[11]

O que a experiência desse proletariado pode nos oferecer hoje? Para responder à pergunta, recorremos a uma história sobre três menosprezados amigos da raça humana: Thomas Hardy, fundador da Sociedade Correspondente de Londres; sua mulher, Lydia Hardy; e Olaudah Equiano, que já conhecemos de capítulos anteriores. Concluímos com reflexões sobre a vida e a obra do sábio revolucionário C. F. Volney e do visionário poético William Blake. Os três — o esquecido, o utópico e o visionário — ilustraram a circulação atlântica de experiências e o efeito das lutas na África/América sobre manifestações políticas na Europa, e todos expressaram uma concepção igualitária e multiétnica de humanidade, que, afirmamos, representou a maior possibilidade tanto de sua época como da nossa. A derrota de sua idéia comum nos anos essenciais do começo da década de 1790 fez surgir duas narrativas de classe, raça e nação, que têm servido para ocultar a história que tentamos recuperar neste livro.

A primeira é a história da classe operária. Artesãos londrinos, diante das pressões econômicas, dos aumentos de preços, da terceirização e da mecaniza-

ção enfrentados no começo da década de 1790 foram inspirados pela Revolução Francesa e por suas próprias tradições de dissidência e habilidade a se corresponderem com o nascente proletariado das fábricas no Norte da Inglaterra, onde o primeiro cotonifício a vapor foi inaugurado em Manchester em 1789. Eles apresentaram a proposta comum de reforma parlamentar. Apesar da repressão interna e da proibição de organizar sindicatos, a classe operária inglesa surgiu depois das Guerras Napoleônicas (1815) com uma vibrante cultura intelectual, política e moral (radicalismo) e tornou-se uma distinta e dura-doura formação de classe, capaz de forçar seus oponentes industriais e constitucionais primeiro a admitir sindicatos e depois a ampliar a cidadania. Um documento definidor dessa história foi o "Discurso de um fiador de algodão diarista", publicado no *Black Dwarf* em 1819, que descrevia relações de classe nas fábricas de algodão em termos de horas de trabalho diário, de trabalho infantil, de grude, de máquina a vapor e de lista negra.[12] O "Discurso" comparava o operário da fábrica com o escravo da *plantation*: "O escravo negro das Antilhas, quando trabalha sob o sol escaldante, goza provavelmente de uma brisa de vez em quando para arejá-lo: dispõe de um pedaço de chão e de tempo para cultivá-lo. O escravo fiador inglês não tem a alegria do ar livre e das brisas celestes". Essa visão — oposta ao voto de solidariedade manifestado pelos cuteleiros diaristas de Sheffield trinta anos antes — mostra a insularidade da classe operária e sua vulnerabilidade a apelos racistas.

O segundo é a narrativa do Poder Negro. O povo da diáspora africana lutou contra a escravidão americana e a degradação, desumanização e destruição deliberadas de nome, linhagem, cultura e país. Organizados em massa na mina ou na *plantation* (o descaroçador de algodão foi inventado em 1793), a consciência negra ou pan-africana nasceu da resistência do sangue e do espírito, que alcançou êxito histórico nos anos 1790. A resistência do espírito abarcava o obá, o vodu e a igreja negra (incluindo a Igreja Batista Negra de Savannah, Geórgia, fundada em 1788; a Sociedade Africana Livre de Filadélfia, em 1787; e a Igreja Batista Abissínia de Nova York, em 1800). A resistência do sangue incluiu revoltas em Dominica, São Vicente, Jamaica, Virgínia e, mais significativamente, a Revolução Haitina de 1791-1804. O Haiti foi o Poder Negro original. Se a realização característica da classe operária inglesa foi sua imprensa trabalhista, a conquista especial da luta dos negros pela libertade foi sua música. A resistência ideológica levaria a David Walker e William Lloyd Garrison, e a resistência

armada a Denmark Vesey e Nat Turner. Uma ideologia da providência, chamada de etiopianismo, porque situava a redenção na África, foi alimentada na oposição aos mitos racistas da classe dominante e às exclusões sociais da classe operária.[13] Mesmo que quiséssemos, unir essas duas narrativas seria impossível, porque são histórias verdadeiras da sua época e de épocas posteriores. Mas podemos recordar uma época anterior à sua separação.

TRÊS AMIGOS DE TODA A RAÇA HUMANA

Olaudah Equiano, Lydia Hardy (*née* Priest) e Thomas Hardy viveram juntos no Taylors Building, na rua Chandos, no Covent Garden, em Londres, de agosto de 1790 a fevereiro de 1792. Todas as manhãs, na estação das frutas e das hortaliças — pastinacas, cenouras, ervilhas, maçãs e morangos —, estas chegavam das chácaras e dos pomares do alto Tâmisa, e todas as noites montes de lixo eram coletados. Os três amigos viveram a mesma experiência de separação dos bens coletivos terrenos, e precisavam comprar artigos básicos no mercado ou vasculhar as sobras em busca de alimento. Nenhum deles era bem pago e os preços não paravam de subir. Mesmo que trocassem por produtos (as pessoas eram dependentes, então, dos restos costumeiros das indústrias urbanas), viviam uma vida incerta, quando não de constante privação. Os três amigos pertenciam à "multidão suína", designação então recém-aplicada ao povo por Edmund Burke em suas diatribes contra a Revolução Francesa.[14] Eram porcos aos olhos da classe alta, e porcos heterogêneos, pois Olaudah era africano, Lydia inglesa e Thomas escocês.

Olaudah fora escravo nas *plantations* e marujo. O papel social de Lydia era a parturição, por conseguinte era proletária, mãe e criadora de crianças. Thomas era um artesão, um sapateiro. O escravo/marujo, a proletária e o artesão — para identificá-los cruamente, de acordo com a tipificação econômica — eram amigos e lutariam juntos pela liberdade em 1792. Olaudah fora raptado aos dez anos com a irmã e vendido como escravo, arrancado de uma "nação de dançarinos, músicos e poetas". Assim ele descreveu as terras comunais da África Ocidental: "Nossa agricultura é praticada numa grande planície, ou área comum [...] e todos os moradores vão para lá como se fossem um só". Notou que "cada um contribui de alguma forma para o estoque comunitário".[15] Em Buckingham-

shire, terra natal de Lydia, leis do Parlamento tinham cercado as terras comunais. Uma cantiga anônima recapitulava a perda e o crime:

A lei trancafia o homem ou a mulher
Que roubam o ganso da terra pública
Mas deixa solto o vilão maior
*Que rouba a terra pública do ganso.**

A resistência à expropriação foi forte em sua região de origem, desde a época do capitão Pouch, na Revolta das Midlands, em 1607, às colônias dos *Diggers* na Revolução Inglesa. Por sua parte, Thomas tinha sido obrigado a abandonar seu arrendamento ancestral quando agricultores capitalistas cercaram os campos, consolidaram faixas de sulcos e regos e tomaram as terras comunais, levando o "*gudeman*" e aldeão escocês a juntar-se à legião de sem-terra.[16] "Ah, o homem foi feito para o luto!", suspirou o poeta escocês Robert Burns.

Após terem perdido as terras comunais, os três viram seu trabalho sofrer um processo de desvalorização. Olaudah conheceu os terrores do capitalismo mercantil a bordo do navio negreiro que o transportou (e mais 1,4 milhão de igbos aproximadamente) para o outro lado do Atlântico. Ele mourejou no mar, nos campos de cana-de-açúcar e nas fileiras de tabaco. Observou — mas nada pôde fazer para impedir — o terror contra seus camaradas, cujo suor garantia a prosperidade do Banco da Inglaterra, das Câmaras do Parlamento e da maior parte da nação. Enquanto isso, Lydia engravidou seis vezes em Londres, onde 74% das crianças morriam antes dos cinco anos.[17] Ela se esforçou para que cinco recém-nascidos sobrevivessem à infância, mas envoltos em penúria, carência, insegurança e infestação todos morreram cedo. Thomas conseguiu trabalhar como servente nas obras de armamento de Carron, não muito longe do lugar onde nasceu. As "carronadas", que davam aos navios de guerra do capitalismo mercantil seu destrutivo poder de fogo, eram produzidas em condições vulcânicas de labaredas explosivas, brasas ardentes e ferro fundido. Severamente ferido quando um andaime cedeu sob seus pés, Thomas recuperou-se e partiu para Londres em 1774, com dezoito pences no bolso.

* The law locks up the man or woman/ Who steals the goose from off the common/ But lets the greater villain loose/ Who steals the common from the goose.

Assim assentados nas experiências comuns da expropriação e da exploração, os três amigos partilhavam acomodações e idéias. Olaudah remontou ao abolicionismo antinomiano da Revolução Inglesa para expressar, por intermédio do *Paraíso perdido* de Milton (II, 332-40), sua experiência pessoal da escravidão americana:

... pois que paz nos será concedida
A nós, escravos, senão a custódia severa,
E chicotadas, e castigo arbitrário
Infligidos? E que paz podemos dar em troca
Senão a hostilidade e o ódio a nosso poder;
Indômita relutância, e vingança, mesmo lentas
Mas sempre tramando maneiras de garantir
Que o Conquistador tire menos proveito de sua conquista,
*E menos se alegre fazendo o que nós mais sentimos na dor?**

Aonde quer que Olaudah levasse essa "indômita relutância" ocorriam milagres de aliança social, pois ele teve papel catalítico na criação dos Irlandeses Unidos, da classe operária inglesa e do movimento da convenção escocesa. A história de sua vida, *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African*, foi "a mais importante contribuição literária à campanha da abolição".[18] Enquanto vivia com Lydia e Thomas, ele preparava a quarta edição do livro, que o levou em viagem à Irlanda em maio de 1791. Os sessenta assinantes irlandeses da *Interesting Narrative* incluíam grande número de radicais que naquele ano se tornariam Irlandeses Unidos.[19] Wolfe Tone chegou a Belfast mais ou menos junto com Olaudah e escreveu seu *Argument on behalf of the Chatolics of Ireland*, em que apresentava idéias iguais às da *Interesting Narrative* de Equiano.[20]

Lydia Hardy era, como outras mulheres, ativa no movimento abolicionista, não em fazer lobby com os membros do Parlamento ou em participar de deliberações do comitê nacional dos abolicionistas, mas na bomba-d'água da paróquia

* ... for what peace will be giv'n/ To us enslaved, but custody severe,/ and stripes, and arbitrary punishment/ Inflicted? and what peace can we return,/ but to our power hostility and hate;/ Untamed reluctance, and revenge though slow,/ Yet ever plotting how the Conqueror least/ May reap his conquest, and may least rejoice/ In doing what we most in suffering feel?

ou no fogo da cozinha. Em 2 de abril de 1792 ela escreveria a Thomas para informar sobre o progresso do abolicionismo em sua cidade natal de Chesham: "Por favor me diga como vão as coisas em sua sociedade e da mesma forma nós [palavra ilegível] como aconteceu na câmara do Parlamento a respeito do tráfico de escravos, pois as pessoas aqui são tão contrárias ao tráfico como as de qualquer lugar e há mais gente aqui que toma chá com açúcar do que sem açúcar". Esse "nós" inclusivo refere-se ao boicote de açúcar, uma das campanhas mais eficazes do movimento, que fora lançada no outono precedente. Na mesma carta, Lydia pediria a Thomas que transmitisse a Olaudah votos de "uma boa viagem à Escócia" (ele estivera trabalhando, em seu alojamento comum, na quinta edição do livro, que levaria consigo). Seus conhecidos em Chesham, disse ela a Thomas, pedindo-lhe que passasse a informação adiante, "gostavam muito do livro escrito por Vassa".

Thomas Hardy chegara a Londres quando o desdobramento da Revolução Americana era o tema de todas as discussões políticas. Influenciado pelas inovações organizacionais e intelectuais da horda heterogênea (os comitês de correspondência e literatura abolicionista), Thomas explicou que "seu coração sempre ardera de amor pela liberdade e pulsava comovido com os sofrimentos das outras criaturas". Ele desenvolveu uma preocupação pela "felicidade futura de toda a raça humana". Em 1790 manteve uma sapataria a poucos metros de suas acomodações em Covent Garden, em Piccadilly, o ponto de embarque das diligências que partiam para o oeste — Bath ou Bristol — e de lá, de navio, rumavam para as Antilhas. Ali fundou a Sociedade Correspondente de Londres, igualitária por renda (a filiação custava um pêni) e por posição social (títulos eram proibidos), embora excluísse pessoas "incapacitadas por crimes". Depois da primeira reunião, em janeiro de 1792, Hardy e os outros fundadores dirigiram-se a uma taberna, a Bell in the Strand, para a ceia, e ouviram uma parábola de William Frend sobre "certos irmãos que vivem juntos numa casa onde tudo pertence a todos". Dessa maneira, no começo de suas deliberações, a Sociedade Correspondente de Londres examinou questões de propriedade coletiva e de escravidão, o ideal de uma e a maldade da outra. E pôs-se a procurar sociedades similares em outros lugares para se corresponder com elas. Mas onde? Olaudah sugeriu Sheffield — "um lugar muito ruim", de acordo com George III.[21]

Thomas aproveitou a sugestão. Em 8 de março de 1792, escreveu ao reverendo Thomas Bryant, de Sheffield: "Tendo ouvido de Gustavus Vassa que o senhor é zeloso amigo da abolição desse maldito tráfico denominado Comércio de Escravos, deduzi que é amigo da liberdade, na ampla base dos Direitos do Homem, pois estou convencido de que homem algum que seja por princípio defensor da liberdade do Homem Negro deixará de promover e apoiar de forma incansável os direitos do Homem Branco, e vice-versa". Equiano abriu para Hardy as portas dos trabalhadores das aciarias e cutelarias de Sheffield. O reverendo Bryant comandava uma congregação que logo seria rotulada de "metodistas de Tom Paine", e muitos dos seus membros estavam em ponto de bala. Em junho de 1791, 2428 hectares de terra em Sheffield e arredores tinham sido delimitados por uma lei do Parlamento. Os plebeus, os carvoeiros e os cuteleiros reagiram com fúria, libertando presos e incendiando o celeiro de um magistrado.[22] Uma testemunha do julgamento de Hardy por traição, em 1794, pôs o machado à raiz: "A causa original de descontentamento foi o cercamento de uma Área Comunal, à qual o populacho se opôs".[23] A luta pelos direitos consuetudinários era comum no campo e na fábrica: uma canção de 1787 ilustrava a interrelação entre expropriação e criminalização. Jonathan Watkinson e os controladores da Companhia de Cuteleiros calcularam sua indenização e decretaram que treze facas passariam a valer uma dúzia, uma vez que entre as doze "poderia haver um *desperdício*", uma que de hábito ficava com os trabalhadores. O povo cantou em protesto:[24]

> *Esse rebento da tirania, da maldade e do orgulho,*
> *Tomou nossos direitos e quase destruiu,*
> *Seja banido o homem que protege o malfeitor:*
> *Ou fique do lado de W___n com seus treze.**

A referência era, está claro, aos direitos comuns. A balada comparava Watkinson a Faraó:

> *Mas a justiça o repeliu e nos libertou*
> *Como os escravos de antigamente no ano do Jubileu.*

* That offspring of tyranny, baseness and pride,/ Our rights hath invaded and almost destroyed,/ May that man be banished who villainy screens:/ Or sides with big W__n and his thirteens.

Que sejam transportados ou transformados em marinheiros
*Aqueles que trabalham para o grande W__n por seus treze.**

Jubileu, portanto, significava aqui a restauração de direitos de fabricação.

Quando escreveu para Bryant, Hardy mencionou a "ampla base dos Direitos do Homem", referindo-se ao livro de Tom Paine, cuja segunda parte acabava de ser publicada. *Os direitos do homem* demonstrou a factibilidade da educação pública para todas as crianças, da previdência social para todas as pessoas de mais de cinqüenta anos e da saúde pública para todos. Os direitos compreendidos na frase "direitos do homem" eram cada vez maiores: logo passariam a incluir os direitos das mulheres e os direitos dos recém-nascidos. O doutor William Buchan, médico de Sheffield, achava que o ar, a água e a luz do sol estavam "entre os artigos mais essenciais do conhecimento e dos direitos do homem".[25] O "vice-versa" do próprio Hardy sugeria que qualquer defensor dos direitos dos trabalhadores ao pão, às terras comunais, ao ar puro, à água limpa e à representação no Parlamento deveria opor-se à escravidão e defender as mesmas coisas para as pessoas negras.

Em abril, Hardy escreveu: "É absolutamente necessário que nos unamos e informemos uns aos outros que nossos sentimentos e nossa determinação devem centrar-se num ponto, a saber, o restabelecimento dos Direitos do Homem, especialmente neste país, porém, nossas idéias sobre os Direitos Humanos não se limitam exclusivamente a esta pequena ilha, mas se estendem a toda a raça humana, negros e brancos, superiores e inferiores, ricos e pobres".[26] Como J. Philmore antes e os Despard depois, ele buscava a libertação de toda a raça humana. A idéia surgiu de seus companheiros de quarto, de suas leituras, da Dissidência Londrina e do seu conhecimento das crescentes revoltas de escravos no Caribe.

O 2 de abril de 1792 foi um dia histórico. Anunciou-se que "a SOCIEDADE CORRESPONDENTE DE LONDRES interfere com modéstia, diretamente e por suas opiniões, na atenção do público". A proclamação delicadamente redigida nada disse contudo sobre a escravidão, o comércio de escravos, ou as terras comunais. No mesmo dia, Lydia, em visita à família, escreveu a Thomas sua carta de Chesham, perguntando polidamente a respeito de sua sociedade, mas enfatizando a abolição e as notícias para Olaudah. No dia seguinte, de manhã cedo, o Parlamento concordou com o que, na história do abolicionismo inglês, é chamado de Acordo de Abril. Wilberforce pedira ao Parlamento em 2 de abril que resolvesse que o comércio de escravos "precisava ser abolido"; depois da meia-noite, o secretário do Interior deu um jeito de emendar a resolução, acrescentando a palavra *gradualmente*. De madrugada, o primeiro-ministro falou com eloqüência. Depois de debaterem a noite inteira, e não pouco sobre princípios igualitários, os membros do Parlamento foram tomar o café-da-manhã, um ou dois deles talvez sussurrando alegremente a cantiga de sucesso do ano "Oh, Dear! What Can the Matter Be?".[27] O caminho estava agora aberto para uma *expansão* do comércio de escravos.[28]

A coincidência desses acontecimentos sugere uma traição, que se tornou mais óbvia com o passar do tempo. Em maio, Olaudah, que ingressara na Sociedade Correspondente de Londres, escreveu a Thomas e manifestou "meu mais alto respeito aos meus colegas membros de sua sociedade". A confusão de pronomes indicava um problema cada vez mais sério. No verão Hardy começara a temer que o movimento abolicionista desviasse a sociedade do seu principal objetivo, a reforma parlamentar. Reavaliando a história da organização da posição privilegiada de 1799, Hardy omitiu qualquer menção à igualdade de raça, em observância do estatuto da sociedade, segundo o qual "havia uma regra uniforme que assegurava a admissão de todos os membros, superiores e inferiores, ricos e pobres". Os três amigos logo se separaram. Olaudah casou-se e abandonou o movimento; Lydia morreu ao dar à luz, depois de molestada por uma turba de partidários da igreja e do rei; Thomas foi atacado pelo governo, levado para a prisão, depois absolvido, e sobreviveu para publicar, em 1832, suas memórias, em que reduz a importância do papel de Olaudah como parteiro do nascimento da Sociedade Correspondente de Londres.

Como vimos ao examinar a situação de Despard, as ramificações da revolta haitiana solaparam as possibilidades revolucionárias epitomizadas pelos três amigos porque dividiram o movimento abolicionista. Em novembro de 1791 houve um debate em Coachmaker's Hall sobre a insurreição de escravos haitiana. "O povo aqui está apavorado com as operações em Santo Domingo", escreveu Wilberforce, mas para ele "povo" queria dizer classe média.[29] O idioma da monstruosidade sancionava a repressão violenta e firme. Num debate na Câmara dos Lordes, Abingdon afirmou que "a ordem e a subordinação, a felicidade de todo o globo habitável está ameaçada" pela abolição: "Todos sendo iguais, negros e brancos, franceses e ingleses, lobos e cordeiros, devemos todos, "alegres companheiros", promiscuamente nos juntarmos; engendrando [...] uma nova espécie de homem como produto

* But justice repulsed him and set us all free,/ Like bond-slaves of old in the year jubilee./ May those be transported or sent for marines/ That works for the big W___n at his thirteens.

dessa nova filosofia".[30] É abolir o comércio de escravos, advertiu ele, e outras abolições saltarão da caixa de Pandora: a extradição de criminosos para Botany Bay, o açoitamento de soldados, o recrutamento de marujos, a exploração de trabalhadores de fábricas. Os banqueiros e os estabelecimentos comerciais de Londres adotaram o argumento baconiano da monstruosidade, encorajando o governo a persistir na tentativa de reprimir a Revolução Haitiana e apoiando resolutamente os donos de *plantation* franceses exilados na cidade.[31] Enquanto isso, os pobres mecânicos de Leeds reconheciam os efeitos da propaganda: "Somos vistos mais como Monstros do que como Amigos do Povo", escreveram à Sociedade Correspondente de Londres em 1792.[32] Henry Readhead Yorke, que nascera nas Antilhas, falou contra a escravidão numa grande concentração em Sheffield, na primavera de 1794. O discurso valeu-lhe a prisão e um processo. No julgamento ele se defendeu brilhantemente, voltando a retórica da monstruosidade contra as autoridades e prometendo que "quanto mais sacrifícios houver, mais mártires haverá, mais numerosos se tornarão os filhos da liberdade. Eles se multiplicarão como a hidra e arremessarão a vingança sobre vossas cabeças".[33]

A TURBA HETEROGÊNEA DE VOLNEY

Em 1791 o sábio revolucionário Constantin François Volney publicou seu *Ruins; Or, Meditations on the Revolutions of Empires*, obra douta, sensata e entusiástica de antropologia religiosa e história mundial.[34] Seu trecho mais famoso é um diálogo entre o "Povo" e a "Classe Privilegiada":

> POVO: E qual é o trabalho que executais em vossa sociedade?
> CLASSE PRIVILEGIADA: Nenhum; não fomos feitos para o trabalho.
> POVO: Como, então, adquiristes vossa riqueza?
> CLASSE PRIVILEGIADA: Com o esforço de governar-vos.
> POVO: O quê! Chamais a isto de governar? Nós mourejamos e vós vos divertis! Nós produzimos e vós dissipais! A riqueza vem de nós e vós a absorveis. Homens privilegiados! Classe que não é povo; formai um país à parte e governai-vos a vós próprios.

A Classe Privilegiada manda seu advogado, seu soldado e seu sacerdote apresentar seus argumentos característicos ao povo, mas nenhum deles é convincente. Então ela tira da manga o argumento racial: "Não somos nós de outra raça — os

nobres e puros descendentes dos conquistadores deste império?". Mas o Povo, que estudou a história genealógica dos Privilegiados, explode em gargalhadas. Finalmente, a Classe Privilegiada admite: "Estamos perdidos: a multidão suína ilustrou-se".

Escrita em estilo acessível, solto, *Ruins*, de Volney, foi tão importante para a era da revolução quanto *Rights of Man*, de Paine. Publicada pela primeira vez em Paris, foi traduzida para o alemão e o inglês em 1792, e edições americanas apareceram logo em seguida, com a distribuição em outros lugares de panfletos, prospectos e edições condensadas. Foi impressa em Sheffield, e traduzida para o galês. Seus quinze capítulos, a visão de uma "Nova Era", foram muito reproduzidos. No mesmo dia de maio de 1794 em que o *habeas corpus* foi suspenso e Tommy Spence foi arrastado para Newgate, ele incluiu "A Nova Era" no segundo volume de sua obra *Pig's Meat; Or, Lessons for the Swinish Multitude*. A Sociedade Correspondente de Londres reimprimiu o capítulo 15 sob o título de *O lume*, circunstância "usada para dar credibilidade às informações sobre o plano de atear *fogo em Londres*".[35] Na Bahia, no Brasil, foi encontrado um exemplar nas mãos de um mulato no meio da conspiração de brancos, mulatos e negros de 1797.[36] Os Irlandeses Unidos converteram-no em folheto e distribuíram-no entre os operários.[37] Uma segunda ou terceira edição inglesa, preparada por Joel Barlow com a ajuda anônima de Thomas Jefferson, apareceu em 1802, quando Volney talvez estivesse em viagem à Inglaterra.[38]

Volney votou na assembléia revolucionária francesa pela abolição da escravatura. Previu uma nova era, e como Tom Paine e os Irlandeses Unidos, viu-a alvorecer no Oeste: "Na direção do oeste [...] um grito de liberdade, vindo de costas distantes, ressoa no velho continente". Ele atacou a lógica dominante do nacionalismo, fazendo sua Classe Privilegiada dizer: "Precisamos separar o povo usando a inveja e os ciúmes nacionais, e ocupá-lo com comoções, guerras e conquistas". Criticou a família patriarcal: "O Rei dorme ou fuma seu cachimbo enquanto a mulher e as filhas fazem todo o trabalho penoso da casa". Opôs-se à cupidez que "fomentava no peito de todo Estado uma guerra interna, na qual os cidadãos, divididos em conflitantes unidades de ordem, classe e família, lutam persistentemente para adquirir, em nome do poder supremo, a capacidade de saquear tudo". Desse estado de coisas "surgiu uma distinção de castas e raças, que reduziu a um sistema regular a manutenção da desordem" e aperfeiçoou a ciência da opressão.[39]

Volney explicou que a civilização teve origem na África:

> Foi ali que um povo, depois esquecido, descobriu os elementos da ciência e da arte, numa época em que todos os outros homens eram bárbaros, e que uma raça, agora vista como o refugo da sociedade, porque seu cabelo é encarapinhado e sua pele escura, explorou entre os fenômenos da natureza os sistemas civis e religiosos que desde então despertam o respeito da humanidade.[40]

Volney era um andarilho planetário que observava as variações inerentes à humanidade: "Contemplei com assombro essa gradação de cores, do encarnado brilhante ao marrom pouco menos brilhante, um marrom-escuro, um marrom cor de lama, bronze, azeitona, cobre, até o negro de ébano e de azeviche". Ele perguntava a si mesmo: "Quem faz o sol brilhar da mesma forma para todas as raças de homens, para os brancos e os negros, para os judeus, os muçulmanos, os idólatras?". Acreditava na grande família da raça humana. E escreveu:

> Uma cena de inédita e espantosa natureza apresentou-se aos meus olhos. Todos os povos e nações do globo, todas as raças de homens de todos os climas, surgindo de todos os lados, pareciam reunir-se numa área delimitada, e formar, em grupos distintos, um imenso congresso. A aparência heterogênea dessa multidão inumerável, resultado da diversidade de roupas, de feições e de tez, constituía um espetáculo extraordinário e atraente.

Volney elevou a turba heterogênea à condição de ideal universal.

Embora tenha escapado da guilhotina de Robespierre, Volney, como Tom Paine, acabou na prisão. Foi libertado, junto com Paine, no 9 Termidor de 1794. Logo viajou para a América, recebendo suas primeiras lições de inglês de um marujo veneziano. No inverno de 1795-6, viveu em Filadélfia, em frente à Igreja Africana, apinhada de refugiados da Santo Domingo revolucionária. Volney contemplou com admiração o dístico sobre o portal: "O povo que andava no escuro viu uma grande luz" (Isaías 42). Fez contatos em círculos "esclarecidos", mas seu comportamento, ao que tudo indica, transgredia as normas da supremacia branca. Visitou Thomas Jefferson em Monticello no verão de 1796 e posteriormente escreveu sobre um encontro pessoal que ali tivera com a escravidão:

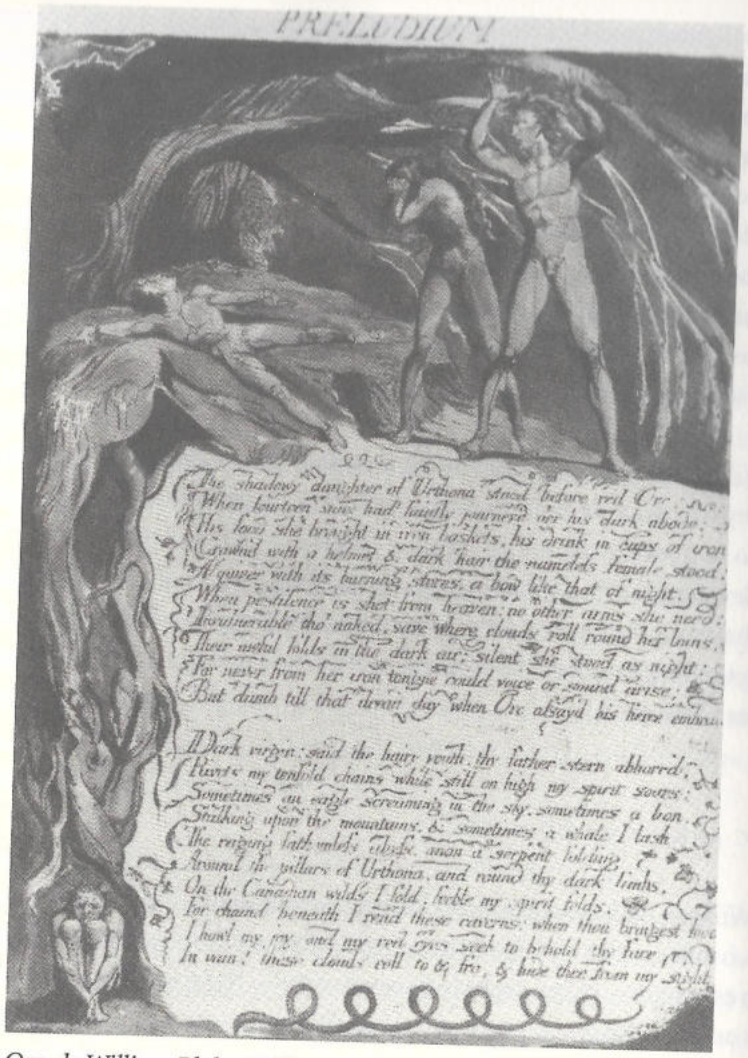
> Depois do jantar, o senhor [Jefferson] e eu fomos ver os escravos plantar ervilhas. Os corpos de cor marrom escura, e não negra, seus trapos, sua abominável seminudez,

> essas figuras emaciadas, esse ar ansioso dissimulado, a detestável aparência medrosa, tudo isso tomou conta de mim com um sentimento inicial de terror e tristeza, e tive de esconder o rosto. A indolência com que usavam a enxada para revolver a terra era extrema. O senhor pegou um chicote para amedrontá-los, e produziu-se uma cena de comédia. No meio de um grupo, ele agitava-se, rugia, ameaçava, virava-se para todos os lados. Quando ia virando o rosto, um por um, os negros mudavam de atitude: aqueles para quem olhava diretamente trabalhavam da melhor forma possível, aqueles para quem olhava meio de lado trabalhavam menos, e aqueles para quem não olhava paravam de trabalhar; e se desse meia-volta, a enxada levantava-se do chão, mas, do contrário, continuava adormecida atrás dele.[41]

William Cobbett denunciou Volney como infiel e canibal, enquanto Joseph Priestley o acusou de hotentotismo. John Adams provavelmente pensava nele quando se queixou de que os Estados Unidos se transformavam num "refúgio da malevolência e da turbulência, para os párias do universo". O próprio Jefferson achava que Volney era o alvo principal da Lei Relativa a Estrangeiros de 1798, que pretendia promover "a pureza do caráter nacional" e obrigou o francês a voltar para a Europa.[42]

O ORC AFRICANO DE BLAKE

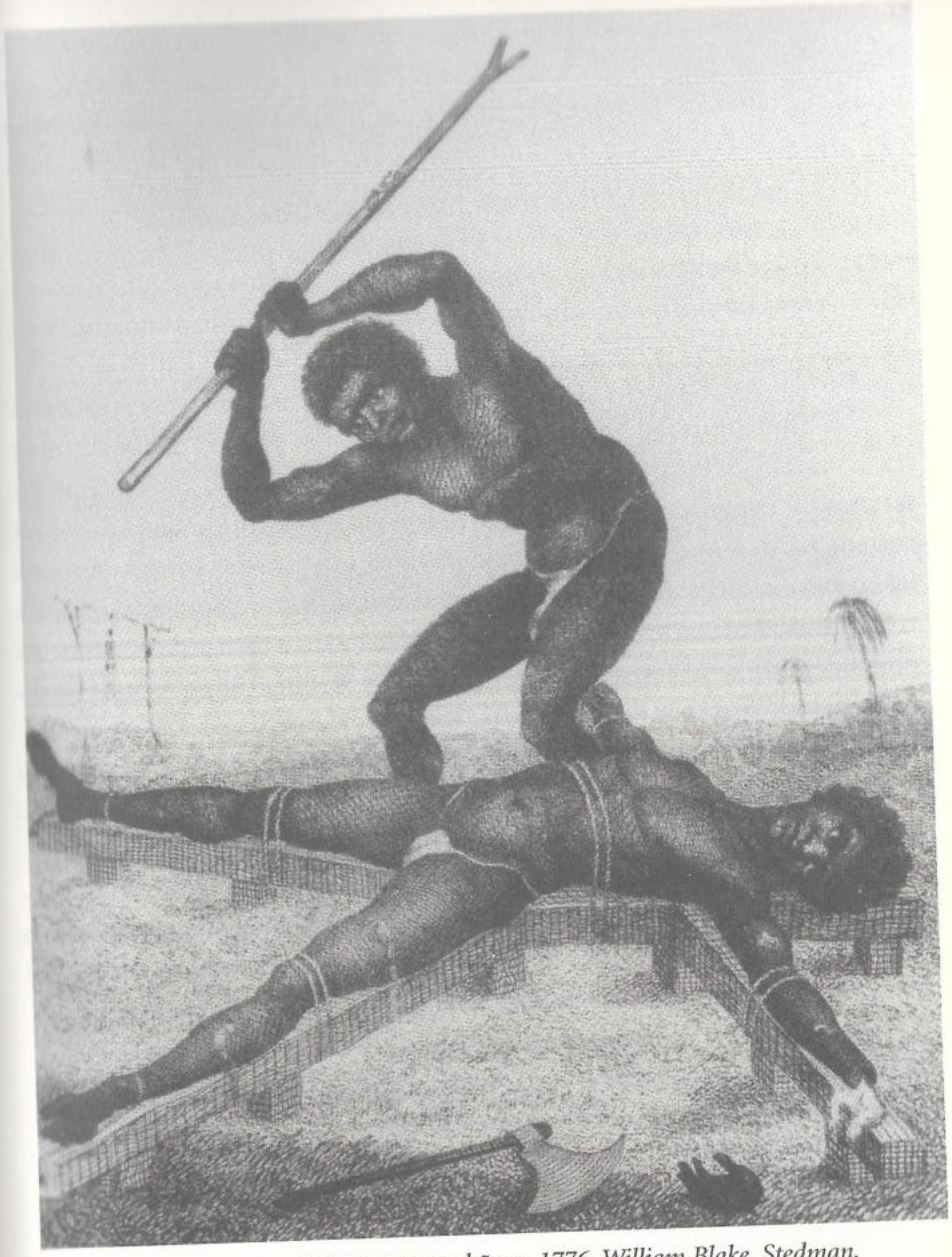
William Blake escreveu sua profecia *America* em 1793. O prelúdio era ilustrado, como a primeira letra de um manuscrito medieval, com a imagem de uma figura estendida — Orc, símbolo da revolução —, braços e pernas abertos amarrados ao chão, lutando para se libertar. Blake buscou essa imagem no capitão John Gabriel Stedman, soldado mercenário que lutara quatro anos no Suriname contra os quilombolas — escravos fugidos que partilhavam a floresta úmida tropical com os índios e outros desenvolvidos habitantes da floresta — e viveu para contar sua história. Stedman escreveu uma "narrativa" e pintou uma centena de aquarelas que submeteu em 1790 ao editor Joseph Johnson, que por sua vez contratou Blake para ajudar a imprimir as lâminas.[43] De 1791 a 1794, Blake burilou, os cotovelos encerados pela manipulação do buril e da chapa de cobre, essas imagens de uma revolta de escravos americanos. Sua poesia do período — *Visions of the Daughters of Albion, O matrimônio do céu e do inferno, Canções da*



Orc, de William Blake. William Blake, America, a Prophecy *(1793).*

experiência, America, a Prophecy, The Four Zoas— e suas ações políticas (ele desfilou com um boné vermelho da liberdade, o símbolo dos escravos emancipados) foram profundamente tingidas pelos textos, pelas pinturas e pela amizade de Stedman. Uma das lâminas, intitulada *The Execution of Breaking on the Rack,* serviu de base para a representação do Orc vermelho.

No verão de 1776, Stedman seguira uma multidão até a savana, para assistir à execução de três afro-americanos. Um deles, Neptune, matara um capataz,



Execução por espichamento no chão, c. *1776, William Blake. Stedman,* Narrative of a Five Years Expedition.

e foi preso a uma grade no chão. O algoz, um colega africano, decepou-lhe a mão esquerda, depois usou uma haste de ferro para quebrar e esmagar seus ossos. Neptune continuava vivo. Caiu da grade "e Amaldiçoou-os a todos como um Bando de Canalhas, ao Mesmo tempo, Soltando a mão direita com a ajuda dos Dentes, Repousou a Cabeça num Pedaço da madeira e pediu aos Espectadores um Cachimbo de Tabaco, ao que lhe Responderam de maneira infame chutando-o e Cuspindo-lhe" — insulto final que Stedman e alguns marujos americanos, por simpatia, impediram que continuasse. Neptune implorou pelo golpe de misericórdia, que lhe foi negado. Cantou uma cantiga de despedida dos amigos, e outra para dizer aos parentes mortos que em breve estariam juntos. Perguntou ao guarda "por que ele, um Homem Branco, não tinha carne para comer". O sentinela respondeu: "Porque não sou tão rico assim". Neptune retorquiu: "Então vou lhe dar um Presente, primeiro pegue minha Mão que foi cortada até os ossos, Senhor — Depois comece a me [comer] até se entupir e terá o Pão e a Carne mais adequados para o senhor". Deu uma risada. Quando voltou mais tarde ao lugar da execução, Stedman viu o crânio de Neptune na ponta de uma vara, acenando-lhe. Apavorado, Stedman só se recuperou do susto quando percebeu que o crânio balançava devido às bicadas de um urubu.

Refletindo sobre essa experiência catorze anos depois, Stedman citou o profeta Daniel em trechos que se referem ao tráfico de escravos da ilha e profetizou a libertação do cativeiro pelas mãos de um príncipe. Blake associou o guerreiro redentor de Daniel ao rebelde afro-americano Neptune para criar um símbolo revolucionário de energia, desejo e liberdade: Orc. Em contraste com o destino de Neptune, em *America* de Blake uma virgem escura traz comida e bebida para Orc e o estimula a escapar. Os dois fazem amor, e ela exclama:

Eu te conheço, eu te encontrei, e não te deixarei partir;
*És a imagem de Deus que habita a escuridão da África.**

E com esse grito de êxtase, Blake começou seu hino de louvor à Revolução Americana, no qual o significado de "América" não estava mais restrito aos treze estados dos Estados Unidos do que o significado de "revolução" estava restrito à

* I know thee, I have found thee, & I will not let thee go;/ Thou art the image of God who dwells in darkness of Africa.

Resultado da revolta de escravos de Demarara, 1823. Joshua Bryant,
Account of an Insurrection of the Negro Slaves in the Colony of Demarara (*1824*).

Constituição mutiladora, que tratava cada afro-americano como três quintos de um ser humano. A América de Blake era uma América africana, e sua revolução incluía a emancipação da pessoa em sua totalidade:

Que o escravo que trabalha pesado na fábrica corra para o campo:
Que olhe para o céu lá no alto e espalhe seu riso pelo ar brilhante;
Que a alma acorrentada emudecida na treva e nos suspiros,
Cuja face jamais viu um sorriso em trinta anos de fadiga;
Erga-se e olhe para fora, suas correntes estão soltas, as portas de sua masmorra estão [abertas,
*E que a mulher e os filhos se livrem do flagelo do opressor e voltem para casa.**

* Let the slave grinding at the Mill, run out into the field:/ Let him look up into the heavens & laugh in the bright air;/ Let the inchained soul shut up in darkness & in sighing,/ Whose face has never seen a smile in thirty weary years;/ Rise & look out, his chains are loose, his dungeon doors are open,/ And let his wife and children return from the oppressors scourge.

A visão de Blake foi compactada mais ainda num único e potente símbolo: o tigre. Stedman escrevera sobre os tigres e outros felinos selvagens do Suriname, onde ele e os soldados seus camaradas tinham capturado uma onça num galinheiro, afogando-a em seguida. Ele descreveu o canguçu e o "Gato-Tigre que é Extremamente Bonito... Um Animal muito Vivo com Olhos de relâmpagos;— Mas feroz, Maligno e não Domesticável como os outros". Escreveu, sobre o "Tigre Vermelho", cuja "cabeça é pequena, o Corpo delgado, os Membros Longos com tremendas Garras esbranquiçadas, Os Dentes também Muito Grandes, os Olhos salientes, e Cintilantes como Estrelas". Essas observações inspiraram "O Tigre" de Blake, parte de *Songs of Experience*, publicado em 1793.[44]

Tigre, tigre, luz acesa
Nas florestas da noite;
Que mão, que olho imortal
*Forjou tua temível simetria?**

Ele vivia na floresta, feroz e indomável, criatura das terras comunais. No ritmo trocaico do poema ouve-se o tinir do martelo, ou a marcha dos soldados, ou talvez os golpes no corpo de Neptune:

E que ombros, e que arte,
Torceu as fibras do que em ti bate?
E, quando teu coração começou a pulsar,
Que mão temível, e que pés de assombrar?

Que martelo? Que corrente,
Em que forno tua mente?
Que bigorna? Que punho de assustar
*Ousa seus mortais terrores apertar?***

* Tyger Tyger, burning bright,/ In the forests of the night;/ What immortal hand or eye,/ Could frame thy fearful symmetry?

** And what shoulder, & what art,/ Could twist the sinews of thy heart?/ And when thy heart began to beat,/ What dread hand? & what dread feet?// What the hammer? what the chain,/ In what furnace was thy brain?/ What the anvil? what dread grasp,/ Dare its deadly terrors clasp?

Europa sustentada pela África e pela América, William Blake. Stedman, Narrative of a Five Years Expedition.

Stedman respeitava a criatura, mas com o desejo de matá-la próprio do caçador. Blake também se perguntava sobre a relação entre caçador e caça, mas alargou-a para incluir as forças sociais do opressor e do oprimido.

A *Narrative* de Stedman terminava com *Europa sustentada pela África e pela América*, lâmina que representava três mulheres nuas — branca, negra e mulata — de pé, abraçadas, em campo verde, com montanhas ao longe. Stedman qualificou-a de pintura emblemática, "acompanhada do desejo ardente de que, na forma amiga em que são representadas, possam daqui em diante e por toda a eternidade se apoiarem umas às outras; e eu poderia ter incluído a *Ásia*, que omiti por não ter nenhuma ligação com esta Narrativa — diferimos apenas na Cor mas fomos Certamente Criados pela mesma mão e no Mesmo Molde" — frases que ressoam como eco da crença de Blake no "evangelho perene", e que o ajudaram a compor a primeira versão de "O Tigre", com a interrogação

Em que barro e em que molde
*Foram teus olhos de fúria preparados?**

O próprio Stedman tinha lutado contra a liberdade, e levou a revolução das Américas para Blake numa forma compatível com o que Blake deve ter ouvido, na mesma época, de Ottobah Cugoano e outros abolicionistas. Blake descobriu nas revoltas dos escravos das Américas uma energia, uma política e uma visão revolucionárias.

Depois de 1795, continuaria a escrever poesia inspirada nas lutas americanas, mas não publicaria um só verso num período de dez anos. Em 1797, escreveu *Vala, or the Four Zoas*, descrevendo o trabalho infantil nos rebolos e os operários que assavam tijolos:

Então Todos os Escravos de todas as Terras no vasto Universo
*Cantaram uma Nova Canção que afogava a confusão com suas notas alegres.***

A Nova Canção seria cantada por um africano, escreveu Blake. A frase se referia a Apocalipse 4, em que o pergaminho é aberto por tocadores de harpas e pelo Leão de Judá, ou a Isaías 42, em que a justiça brilhará sobre todas as raças, "uma

* In what clay & in what mould/ Where thy eyes of fury roll'd?
** Then All the Slaves from every Earth in the wide Universe/ Sing a New Song drowning confusion in its happy notes.

luz para as nações, para abrir os olhos dos cegos, para tirar os cativos da prisão". Prosseguiu Blake: "O bem de toda a Terra está diante de ti, pois não há mais Mistério". Queria dizer com isso que as algemas ideológicas seriam jogadas fora.[45] Isaías 42 era a parte mais consultada da Bíblia hebraica pelo proletariado atlântico; essas passagens teriam sido reconhecidas de imediato pelos afro-batistas de Savannah, pelos iroqueses de Joseph Brant, pelos adoradores da Sociedade Africana Livre em Filadélfia, pela congregação de George Liele em Kingston, ou pelos "Metodistas de Tom Paine" de Sheffield. Eles estariam informados sobre o Jubileu, o universalismo e o apelo de Isaías a "vós que velejais pelo mar, e todas as criaturas do mar, e vós que habitais as costas e ilhas". Esse povo tinha afetado o próprio Blake, que em 1793 manifestara suas esperanças de liberdade por intermédio de uma vítima africana de tortura numa colônia sul-americana. Apesar disso, dez anos depois ele pôde perguntar na canção "Jerusalém", um hino não oficial do mundo de língua inglesa,

E esses pés nos tempos antigos
Andaram pelas montanhas verdes da Inglaterra?
E o sagrado Cordeiro de Deus
*Terá sido visto nos doces pastos da Inglaterra?**

O mundo fora diferente dez anos antes, quando a liberdade não era meramente *inglesa*.

"CAPTURAR O FOGO"

Os anos de 1790 a 1792 foram um momento revolucionário. Concepções igualitárias e multiétnicas da humanidade não se desenvolveram no isolamento, mas na solidariedade e na associação, dentro e em meio a movimentos sociais e de indivíduos. Blake certamente cruzara com Equiano (é possível que seu amigo comum Cugoano os tenha apresentado um ao outro). A Sociedade Correspondente de Londres publicou uma edição barata de *Ruins*, que Hardy carregava no

* And did those feet in ancient time/ Walk upon England's mountains's green?/ And was the holy Lamb of God/ On England's pleasant pastures seen?

bolso. Blake estudou Volney. A amizade de Olaudah Equiano com Thomas e Lydia Hardy demonstrou que combinações atlânticas — africano e escocês, mulher inglesa e homem afro-americano — eram poderosas e tinham significado histórico. Volney demonstrou o poder do riso e a centralidade da África para a civilização em geral e para a luta entre a Classe Privilegiada e o Povo em particular. Blake encarnou a anamnésia do radicalismo do século XVII e insistiu em que a libertação dos cativos e dos escravos era necessária a todas as lutas de libertação. Todos mostraram que o começo da década de 1790 foi um tempo propício à redefinição do conceito de ser humano. Mas esse tempo não duraria muito.

Quando as baixas começaram a acumular-se depois das expedições britânicas contra o Haiti em 1795-6, o pânico — e o racismo — espalhou-se pela sociedade. Foi esse, como vimos, o momento preciso em que a categoria biológica da raça se formou e disseminou na Grã-Bretanha e na América, e, não menos importante, o momento da formação da categoria política e econômica de classe. Organizações como a Sociedade Correspondente de Londres acabariam fazendo as pazes com a nação, quando a classe operária se tornava nacional, *inglesa*. Com o surgimento do pan-africanismo, o povo da diáspora tornou-se uma nobre *raça* no exílio. Os três amigos tornaram-se impensáveis dentro da historiografia étnica e nacionalista. Volney desapareceu dos estudos especializados radicais, salvo entre os pan-africanistas e "etiopianistas" que o mantiveram no prelo e à venda.[46] O que começou como repressão se transformou dessa maneira em narrativas mutuamente excludentes que ocultaram a nossa história.

Marujos e plebeus ingleses queriam ficar nas Bermudas, em vez de velejar para a Virgínia, e alguns, depois de lá chegar, desertaram para aldeias algonquinas. *Diggers* construíram comunas sobre o "tesouro terreno" em George's Hill, enquanto a luz brilhava em Buckinghamshire. A resistência à escravidão estendeu-se de Putney Common às águas do estuário do rio Gâmbia. Renegados que lutaram com Bacon contra a escravidão na Virgínia fugiram para as pantanosas terras comunais de Roanoke. Piratas do mar alto atrapalharam o avanço da escravidão na África Ocidental e ofereceram refúgio ocasional. Os párias se reuniram na taberna de John Hughson em Nova York em busca de riso e hospitalidade. Pregadores negros percorreram o Atlântico à procura de lugar para construir uma Nova Jerusalém. Os cuteleiros de Sheffield embolsavam os "des-

perdícios". O coronel Edward Marcus Despard redistribuiu terras em Belize. Elizabeth Campbell providenciou um minijubileu na Jamaica. Os amotinados escaparam do regime do *Bounty* para a bela ecologia e o belo povo do Taiti. Um deles, Peter Heywood, as pernas cobertas de tatuagem, compôs um poema, "Sonho", em louvor dos "lindos padrões morais", da simplicidade e da generosidade dos amigos que fez no Taiti, comparando-os, por contraste, com a expropriação, a exploração e o possessivo individualismo de sua própria civilização. Ele contemplaria o céu para ver a constelação meridional conhecida como Hidra, signo antigo de navegadores, anterior aos signos agrários do Nilo usados pelos nômades do planeta. Para tanto, sentava-se não no chão, mas na raiz da uma árvore de fruta-pão, alimento público do Pacífico. Meditava, nesse momento auspicioso de 1791, como o faziam Thomas e Lydia Hardy, Toussaint L'Ouverture, Wolfe Tone, Constantin François Volney, Edward e Catherine Despard e William Blake — mas só Heywood sentava-se no Pacífico. O capitão William Bligh usava fruta-pão do Pacífico para apoiar a escravidão atlântica, e mandou capturar e julgar Heywood. É longo o alcance dos poderes da globalização e infinita a sua paciência. Mas os nômades planetários não esquecem, e estão sempre prontos, na África, no Caribe, em Seattle, para resistir à escravidão e restaurar os bens comuns.

Tigre, tigre, luz acesa
Nas florestas da noite;
Que mão, que olho imortal
Forjou tua temível simetria?

Em que distantes céus ou abismos
Ardeu o fogo dos teus olhos!
Com que asas ousou elevar-se?
*E que mão capturou o fogo?**

* Tyger Tyger, burning bright,/ In the forests of the night;/ What immortal hand or eye,/ Could frame thy fearful symmetry?// In what distant deeps or skies/ Burnt the fire of thine eyes!/ On what wings dare he aspire?/ What the hand, dare seize the fire?

Detalhe de "Novo Mapa do Mundo de acordo com a projeção de Mercator, Mostrando o Trajeto percorrido pelo capitão Cowley em sua Viagem ao Redor do Mundo". Captain William Hacke (ed.), A Collection of Original Voyages *(1699). Batizada com o nome do cartógrafo flamengo Gerardus Mercator, que a desenhou em 1569, a projeção é concebida como se um cilindro de papel passasse sobre o globo, tocando-o apenas no equador, com área e direção projetadas no papel a partir dessa concepção. A projeção aumenta o tamanho dos países europeus em relação a outros, como os africanos e caribenhos, mais próximos do equador. Essa distorção agradava à imaginação imperialista das cabeças globalizantes européias e permitia aos navegadores estabelecer o curso usando linhas retas. O sucesso da hidra de muitas cabeças desmentiu essa forma de mapeamento.*

Notas

INTRODUÇÃO [pp. 9-16]

1. Stephen B. BAXTER, "William III as Hercules: The Political Implications of Court Culture", em Louis G. SCHWOERER (ed.), *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

2. Frank H. SOMMER, "Emblem and Device: the Origin of the Great Seal of the U. S.", *Art Quarterly* 24 (1961) pp. 57-76, esp. pp. 65-7. Também Gaillard HUNT, *The History of the Seal of the United States*, Washington D.C., 1909, p. 9.

3. Mauricius, citado em Richard PRICE (ed.), *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, Ann Arbor (Mich.), Karoma, 1983, p. 15.

4. Andrew URE, *The Philosophy of Manufactures: Or, an Exposition of the Scientific, Moral; and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*, Londres, 1835, p. 367.

5. Cotton MATHER, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702, livro 7.

1. O NAUFRÁGIO DO SEA-VENTURE [pp. 17-45]

1. William STRACHEY, *A True Reportory of the Wreck and Redemption of Sir Thomas Gates, Knight, upon and from the Islands of the Bermudas*, Londres, 1625, e Silvester JOURDAIN, *A discovery of the Bermudas, Otherwise Called the Isle of Devils*, Londres, 1610, ambos reproduzidos em Louis B. WRIGHT (ed.), *A Voyage to Virginia in 1609*, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press, 1964, pp. 4-14, 105-7; *A True Declaration of the State of the Colonie in Virginia*, Londres, 1610, reproduzido em Peter FORCE (comp.), *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement,*

and Progress of the Colonies in North America, from the Discovery of the Country to the Year 1776, 1836 (reimpressão: Gloucester [Mass.], Peter Smith, 1963, 3, pp. 14, 20.

2. JOURDAIN, *A discovery of the Bermudas...*, p. 106.

3. Samuel PURCHAS, *Hakluytus Posthumus, or Purchas His Pilgrimes, Contayning a History of the World in Sea Voyages and Lande Travells by Englishmen and Others*, Glasgow, MacLehose and Sons, 1906, 16, pp. III-12. O petrel (*cohow* ou *cohoo*), que existia em abundância nas Bermudas no começo do século XVII, está quase extinto.

4. JOURDAIN, *A Discovery of the Bermudas...*, p. 109; STRACHEY, *A True Reportory...*, p. 40; John SMITH, *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles (1624)*, em Edward ARBER (ed.), *Travels and Works of Captain John Smith, President of Virginia, and Admiral of New England, 1580-1631*, Nova York, Burt Franklin, 1910, 2, pp. 633, 637.

5. Citado em Alexander BROWN (ed.), *Genesis of the United States*, Boston, Houghton Mifflin, 1890, 1, pp. 86-7.

6. Robert RICH, *Newes from Virginia, the Lost Flocke Triumphant*, Londres, 1610, reproduzido em Wesley F. CRAVEN (ed.), *A Good Speed to Virginia (1609) and Newes From Virginia (1610)*, Nova York, Scholars Facsimiles and Reprints, 1937; *True Declaration*, pp. 14, 20.

7. [Richard JOHNSON], *Nova Britannia: Offering Most Excellent Fruites by Planting in Virginia*, Londres, 1609, reproduzido em *Force, Tracts and Other Papers*, 1, p. 8; "The Relation of Lord De-La-Ware, 1611", em Lyon Gardiner TYLER (ed.), *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1907, 213.

8. STRACHEY, *A True Reportory...*, p. 41; George PERCY, "A Trewe Relacyon of the Procedings and Ocurrentes of Momente wch have hapned in Virginia (1612)", *Tyler's Quarterly Historical and Genealogical Magazine* 3 (1921-2) 260-82 (citação na 269); Emanuel van Meteren em John PARKER, *Van Meteren's Virginia, 1607-1612*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1961, p. 67; Edmund S. MORGAN, *American Slavery, American Freedom; The Ordeal of Colonial Virginia*, Nova York, W. W. Norton, 1975, p. 73; J. Frederick FAUSZ, "An 'Abundance of Blood Shed on Both Sides'; England's First Indian War, 1609-1614", *Virginia Magazine of History and Biography* 98 (1990) 55-6.

9. A respeito do *Mayflower*, Hopkins insistia em que os poderes dos magistrados eram limitados e que os passageiros, uma vez em terra, tinham o direito de exercer "sua própria liberdade". Nesse caso seu protesto levou não a uma sentença de morte mas à formação do Pacto do *Mayflower*, a moldura constitucional de autogoverno civil dos Peregrinos. Ver capitão Thomas JONES, "The Journal of the Ship Mayflower", em Azel AMES (ed.), *The "Mayflower" and Her Log*, Boston, Houghton Mifflin, 1907, pp. 254-8; Charles Edward BANKS, *The English Ancestry and Homes of the Pilgrim Fathers*, Baltimore, Genealogical Publishing Company, 1968, pp. 61-4.

10. O testemunho das intrigas vem de STRACHEY, *True Reportory...*, e J. SMITH, *Generall Historie...*, pp. 638, 640, em que se diz que houve conflito entre os três que decidiram permanecer na ilha.

11. Investidores na Inglaterra continuam a queixar-se das "folias e do Natal perpétuos em que viviam [os colonos] das ilhas Sommer". Ver Edmund HOWE, *Annals of John Stowe*, Londres, 1614, p. 942 (citação); *True Declaration*, p. 21; STRACHEY, *True Reportory...*, p. 87; Henry WILKINSON, *The Adventurers of Bermuda: A History of the Island from its Discovery until the Dissolution of the Somers Island Company in 1684*, Londres, Oxford University Press, 1933, 87.

12. Victor KIERNAN, *Shakespeare: Poet and Citizen*, Londres, Verso, 1993; Robert Ralston CAWLEY, "Shakespeare's Use of the Voyagers in *The Tempest*", *Publications of the Modern Language Association*, 41 (1926) 688-726. Muitos especialistas estão de acordo quanto ao fato de que Shakespeare leu o relato de Strachey, em manuscrito, logo depois que foi escrito, em 1610. A publicação do relato foi postergada até 1625, porque os líderes da Companhia da Virgínia temiam que as histórias de resistência desencorajassem novos investimentos.

13. Wesley Frank CRAVEN, "An Introduction to the History of Bermuda", *William and Mary Quarterly*, 2ª ser., 17 (1937) 182.

14. CRAVEN, *Dissolution of the Virginia Company: The Failure of a Colonial Experiment*, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1932 (reimpressão, 1964), p. 24.

15. [JOHNSON], *Nova Britannia...*, p. 10; Raphe HAMOR, *A True Discourse of the Present Estate of Virginia and the successe of the affaires there till the 18 of Iune 1614*, Londres, 1615, p. 19; BROWN, *Genesis...*, 1, p. 252; RICH, *Newes from Virginia...*; [JOHNSON], *New Life of Virginea: Declaring the Former Successe and Present State of that Plantation, Being the Second part of Nova Britannia*, Londres, 1612, reproduzido em FORCE (comp.), *Tracts and Other Papers*, 1, p. 10.

16. Karl MARX, *Capital*, ed. de Dona Torr, vol. 1, cap. 26, "The Secret of Primitive Accumulation". J. R. WORDIE calculou que 1% das terras da Inglaterra foi cercado no século XVI; 24% no século XVII; 13% no século XVIII; e 11,6% no século XIX. Ver seu "The Chronology of English Enclosure, 1500-1914", *Economic History Review*, 2ª ser., 36 (1983) 483-505. Ver também Roger B. MANNING, *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*, Oxford, Oxford University Press, 1988, 92; E. K. CHAMBERS, *William Shakespeare: A Study of Facts and Problems*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1925, 2, pp. 144-52.

17. William HARRISON, em seu *The Description of England*, 1587 (reimpressão, ed. de Georges Edelen, Ithaca [N.Y.], Cornell University Press, 1968), informa (página 193) que cerca de 72 mil vagabundos foram enforcados durante o reino de Henrique VIII.

18. A. V. JUDGES (ed.), *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads*, Nova York, E. P. Dutton, 1930); Gamini SALGADO, *The Elizabethan Underworld*, Londres, J. M. Dent, 1977.

19. A. L. BEIER, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Londres, Methuen, 1986, p. 4; MANNING, *Village Revolts...*, 208.

20. Karl MARX e Frederick ENGELS, "The German Ideology" (1845-6), em *Marx and Engels, Collected Works*, Nova York, International Publishers, 1976, 5, p. 69.

21. Christopher HILL, "The Many-Headed Monster", em *Change and Continuity in Seventeenth-century England*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, p. 189; BACON, "Of Seditions and Troubles", em *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, ed. de Michael KIERNAN, Cambridge, (Mass.), Harvard University Press, 1985, p. 45; BEIER, Masterless Men, 161-4; A. Roger EKIRCH, *Bound for America: The Transportation of British Convicts to the Colonies, 1718-1775*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 8.

22. Robert GRAY, *A Good Speed to Virginia*, Londres, 1609, reproduzido em CRAVE (ed.), *A Good Speed to Virginia and Newes From Virginia*, p. 7.

23. Ao compor a fala de Gonzalo, Shakespeare bebeu pesadamente na fonte do ensaio "Dos Canibais", de Michel de Montaigne, escrito em 1579 e traduzido para o inglês em 1603. A palavra canibal, para muitos, é uma corruptela de "caraíba", o nome dos índios que resistiram ferozmente à intrusão dos europeus nas Américas e que receberam por seus esforços a recompensa de uma

duradoura imagem de monstruosos comedores de carne humana. Montaigne, entretanto, virou a imagem de ponta-cabeça, elogiando a coragem, a simplicidade e as virtudes daqueles que eram rotineiramente chamados de "selvagens" por muitos europeus. Ver Michel de MONTAIGNE, "Dos canibais", *Os ensaios: Livro I*, ed. de Pierre Villey, trad. de Rosemary Costhek Abílio, São Paulo, Martins Fontes, 2002, pp. 302-20.

24. Ronald HUTTON, *The Rise and Fall of Merry England: The Ritual Year, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1996; A. FEUILLERAT e G. FEUILLERAT (eds.), *Documents Relating to the Revels at Court in the Time of King Edward VI and Queen Mary*, Louvain, A. Uystpruyst, 1914, p. 89. Ver também Sandra BILLINGTON, *Mock Kings in Medieval Society and Renaissance Drama*, Oxford, Clarendon Press, 1991; e Hal RAMMEL, *Nowhere in America: the Big Rock Candy Mountain and Other Comic Utopias*, Urbana e Chicago, University of Illinois Press, 1990. Para uma sátira de tradições plebéias do mundo de ponta-cabeça escrita por um contemporâneo de Shakespeare, ver [Joseph HALL], *Mundus Alter et Idem* (1605), reimpresso como *Another World and Yet the Same*, trad. de John Millar Wands, New Haven, Yale University Press, 1981.

25. GRAY, *A Good Speed to Virginia...*, p. 19; William STRACHEY, *The Historie of Travell into Virginia Britania*, Londres, 1612 (reimpressão: ed. de Louis B. Wright e Virginia Freund, Londres, Hakluyt Society, 1925), p. 92; "The Voyage of Sir Henry Colt" (1631), em V. T. HARLOW (ed.), *Colonising Expeditions to the West Indies and Guiana, 1623-1667*, 2ª ser., 56, Londres, Hakluyt Society, 1925, p. 93. Somos gratos a William BRANDON, *New Worlds for Old: Reports from the New World and Their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500-1800*, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1986, cap. 1.

26. MONTAIGNE, "Dos canibais", *Os ensaios: Livro I*, p. 306. Montaigne baseou-se em Andre THEVET, *Singularitez de la France Antarctique* (1558), e especialmente em Jean de LERY, *Histoire d'un Voyage Fait en la Terre du Brésil* (1578).

27. CAWLEY, "Shakespeare's Use of the Voyagers", pp. 703-5; Kipling citado em Charles Mills GAYLEY, *Shakespeare and the Founders of Liberty in America*, Nova York, Macmillan, 1917, p. 74.

28. STRACHEY, *Historie of Travell...* pp. 24, 26; HAMOR, *A True Discourse...*, pp. 16, 23-4; Sumner Chilton POWELL, *Puritan Village: The Formation of a New England Town*, Nova York, Doubleday, 1963.

29. J. SMITH, *General Historie...*, pp. 638-9; PARKER, *Van Meteren's Virginia*, p. 67.

30. Alden T. VAUGHAN e Virginia Mason VAUGHAN, *Shakespeare's Caliban: a Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Ver também Ronald TAKAKI, "The Tempest in the Wilderness: the Racialization of Savagery", *Journal of American History* 79 (1992), pp. 892-912, e a disputa envolvendo Vaughan, J. R. Pole, e Takaki, nas cartas ao editor do *Journal of American History* 80 (1993), pp. 764-72.

31. CHAMBERS, *William Shakespeare...*, 2, pp. 334-5.

32. Peter FRYER, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Londres, Pluto, 1984, pp. 6-7; C. H. HERFORD, Percy SIMPSON e Evelyn SIMPSON (eds.), *Ben Jonson*, Oxford, Clarendon Press, 1941, 7, p. 173; Walter RALEIGH, *The Discovery of the Large, Rich and Beautiful Empire of Guiana* (1596), em Gerald HAMMOND (ed.), *Sir Walter Raleigh: Selected Writings*, Londres, Fyfield Books, 1984, p. 98; K. G. DAVIES, *The Royal African Company*, Nova York, Atheneum, 1970, 1, p. 9; R. PORTER, "The Crispe Family and the African Trade in the Seventeenth Century", *Journal of African History* 9 (1968), pp. 57-8; Ira BERLIN, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, cap. 1.

33. Kenneth R. ANDREWS, *The Spanish Caribbean: Trade and Plunder, 1530-1630*, New Haven, Yale University Press, 1978, p. 141.

34. *True Declaration*, 9; "Instruccons orders and constitucons... issued to Sir Thomas Gates Knight Governor of Virginia" (1609), em Susan Myra KINGSBURY (ed.), *The Records of the Virginia Company of London*, Washington, D.C., Government Printing Office, 1933, 3, p. 16.

35. W. G. PERRIN (ed.), *Boteler's Dialogues*, Londres, Navy Records Society, 1920, p. 16; MANNING, *Village Revolts...*, pp. 199, 207-10. John Cordy JEAFFRESON, *Middlesex County records*, Londres, 1887, 2, p. XVII; Michael R. WATTS, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1978; John NICHOLS (ed.), *The Progresses, Processions, and Magnificent Festivities of King James the First*, Londres, 1828, 1, p. 69.

36. Michael ROBERTS, "The Military Revolution", em *Essays in Swedish History*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1967, pp. 195-225; Geoffrey PARKER, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 18-22.

37. WILKINSON, *Adventurers of Bermuda...*, pp. 65, 114; John Pory, secretário da Virgínia, a sir Dudley Carlton, em Lyon Gardiner TYLER (ed.), *Narratives of Early Virginia, 1606-1625*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1907, 283 (segunda citação); Darrett B. RUTMAN, "The Historian and the Marshal: A Note on the Background of Sir Thomas Dale", *Virginia Magazine of History and Biography* 68 (1960), pp. 284-94, e "The Virginia Company and Its Military Regime", em *The Old Dominion: Essays for Thomas Perkins Abernathy*, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press, 1964, pp. 1-20. Ver também Stephen Saunders WEBB, *The Governors-General: The English Army and the Definition of the Empire, 1569-1681*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1979, pp. 5-6, 67, 78, 437.

38. *True Declaration*, p. 15; PERCY, "A Trewe Relacyon", p. 67; John SMITH, *A Map of Virginia* (1612), em Philip L. BARBOUR (ed.), *The Jamestown Voyages under the First Charter, 1606-1609*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 3, p. 333; Henry SPELMAN, "Relation of Virginea" (*c.*1613), em ARBER (ed.), *Travels and Works*, I, p. CIII; FAUSZ, "Abundance of Blood Shed", pp. 55-6; Nicholas CANNY, "The Permissive Frontier: The Problem of Social Control in English Settlements in Ireland and Virginia, 1550-1650", em K. R. ANDREWS, N. P. CANNY, P. E. H. HAIR (eds.), *The Westward Enterprise: English Activities in Ireland, the Atlantic, and America, 1480-1650*, Detroit, Wayne State University Press, 1979, p. 32 (Smith citado). Ver também, de CANNY, *The Elizabethan Conquest of Ireland: a Pattern Established, 1565-1576*, Nova York, Harper and Row, 1976.

39. William STRACHEY (comp.), *For the Colony in Virginea Britanic: Lawes Divine, Morall and Martiall etc.*, ed. de David Flaherty, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press, 1969; CRAVEN, *Dissolution of the Virginia Company*, p. 32; WILKINSON, *Adventurers of Bermuda*, p. 65; J. SMITH, *Generall Historie...*, pp. 654, 666 (citação); MORGAN, *American Slavery, American Freedom...*, pp. 79-81; RUTMAN, "The Historian and the Marshal", p. 15; Stephen GREENBLATT, "Martial Law in the Land of Cockaigne", em *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1988, pp. 129-63.

40. SMITH, *A Map of Virginia*, 2, p. 370; PERCY, "A Trewe Relacyone", p. 266; Helen C. ROUNTREE, *The Powhatan Indians of Virginia: Their Traditional Culture*, Norman (Okla.), University of Oklahoma Press, 1989; e *Pocahantas's People: The Powhatan Indians of Virginia through Four Centuries*, Norman (Okla.), University of Oklahoma Press, 1990. Ver também Kirkpatrick SALE, *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*, Nova York, Alfred A. Knopf,

1990, pp. 271, 301; James AXTELL, "The White Indians of Colonial America", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 32 (1975), pp. 55-88. Rountree (*The Powhatan Indies of Virginia*, p. 87) chama a sociedade Powhatan de "incipiente sistema de classes", mas a prova que oferece é inconvincente. As mínimas distinções sociais que havia não tinham por base a diferenciação de funções econômicas ou de posse da propriedade, mas a habilidade de caçar e a capacidade de liderar.

41. A respeito de Markham (ou Marcum), ver [capitão Gabriel ARCHER?], *A relatyon... written... by a gent. of ye Colony* (1607), em BARBOUR (ed.), *Jamestown Voyages*, 1, p. 82; J. Frederick FAUSZ, "Middlemen in Peace and War: Virginia's Earliest Indian Interpreters, 1608-1632", *Virginia Magazine of History and Biography* 95 (1987), p. 42.

42. PERCY, "A Trewe Relacyon", p. 280.

43. J. SMITH, *General Historie*, pp. 646-8; CRAVEN, "Introduction to the History of Bermuda", p. 177.

2. RACHADORES DE LENHA E TIRADORES DE ÁGUA [pp. 46-81]

1. Joyce APPLEBY, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1978, p. 132.

2. Stephen B. BAXTER, "William III as Hercules: The Political Implications of Court Culture", em Lois G. SCHWOERER (ed.), *The Revolution of 1688-1689: Changing Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 95-106.

3. Francis BACON, *Of the Wisdom of the Ancients* (1609).

4. Katharine PARK, Lorraine J. DASTON, "Unnatural Conception: the Study of Monsters in Sixteenth-and Seventeenth-Century France and England", *Past & Present* 92 (1981).

5. Contra Charles Tilly, cuja opinião sobre a proletarização européia enfatiza aumentos "naturais" de índices de fertilidade, ignora o cercamento das terras e oculta o terror, voltamos à interpretação de Marx, que diz que a expropriação está "escrita nos anais da humanidade com letras de sangue e fogo". De fato, a marcação com ferro em brasa dos recalcitrantes (com letras feitas de uma mistura de sangue e fogo) era parte do terror. Mas se Tilly ignora a escravidão, Marx escreve: "É fato notório que a conquista, a escravização, o roubo, o assassinato, em resumo, a força, desempenharam o papel principal". Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, Nova York, Academic Press, 1981, cap. 7, e "Demographic Origins of the European Proletariat", em David LEVINE (ed.), *Proletarianization and Family History*, Nova York, Academic Press, 1984.

6. *On the Spirit of Patriotism* (1736).

7. *Northern Star* (1838), citado em Gareth STEDMAN-JONES, *Languages of Class: Studies in English Working-Class History, 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 104.

8. C. Osborne WARD, *The Ancient Lowly: A History of the Ancient Working People from the Earliest Known Period to the Adoption of Christianity by Constantine*, Chicago, 1888, 1, p. 39.

9. George JACKSON, *Soledad Brother: The Prison Letters*, Nova York, Bantam, 1970, p. 123. H. N. BRAILSFORD, *The Levellers and the English Revolution*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 1961; também Norah CARLIN, "Liberty and Fraternities in the English Revolution: The Politics of London artisans' protests, 1635-1659", *International Review of Social History* 39 (1994), p. 252; George UNWIN, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1904, pp. 207-10; SWIFT, *On the Wretched Condition of Ireland* (1729); James CONNOLLY, *Erin's Hope... The End & The Means*, Dublin, 1909; Cyril Brigg's *Crusader*, abril de 1921; discurso de Nelson Mandela no encerramento do Congresso Nacional Africano em julho de 1991.

10. Robert ALBION, *Forests and Seapower: The Timber Problem of the Royal Navy, 1652-1862*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1926, p. 127.

11. [Richard JOHNSON], *Nova Britannia: Offering Most Excellent fruites by Planting in Virginia*, Londres, 1609, reproduzido em Peter FORCE (comp.), *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America, From the Discovery of the Country to the Year 1776*, 1836 (reimpressão, Gloucester [Mass.], Peter Smith, 1963), 1, p. 14; David Freeman HAWKE, *Everyday Life in Early America*, Nova York, Harper and Row, 1988, p. 15; Charles F. CARROLL, *The Timber Economy of Puritan New England*, Providence, R. I., Brown University Press, 1973, p. 54; Patricia SEED, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 19-23.

12. *Polyolbion* (1613). Michael WILLIAMS, *The Draining of the Somerset Levels*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; Joan THIRSK (ed.), *The Agrarian History of England and Wales*, vol. 5, *1640-1750: Agrarian Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 323.

13. Jeremy PURSEGLOVE, *Taming the Flood: A History and Natural History of Rivers and Wetlands*, Oxford, Oxford University Press, 1988; Oliver RACKHAM, *The History of the Countryside*, Londres, J. M. Dent, 1986, p. 390; Keith LINDLEY, *Fenland Riots and the English Revolution*, Londres, Heineman, 1982, pp. 34, 38, 72, 77.

14. RACKHAM, *History of the Countryside...*; ver também Raymond WILLIAMS, *The Country and the City*, Nova York, Oxford University Press, 1975, pp. 32, 48. [Edição brasileira: *O campo e a cidade*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.]

15. John MERRINGTON, "Town and Country in the Transition to Capitalism", *New Left Review* 93 (setembro-outubro de 1975).

16. Adam FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, Edimburgo, 1767.

17. *New Life of Virginea: Declaring the Former Sucessee and Present State of that Plantation*, Londres, 1612; reproduzido em FORCE (comp.), *Tracts and Other Papers*, 1, p. 14; A. W. LAWRENCE, *Trade Castles and Forts of West Africa*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 1964, p. 293.

18. J. M. POSTMA, *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 158.

19. "The Woman's Brawl", em Roger THOMPSON (ed.), *Samuel Pepy's Penny Merriments*, Nova York, Columbia University Press, 1976, pp. 247-52.

20. Bridget HILL, *Women, Work, and Sexual Politics in Eighteenth-Century England*, Oxford, Blackwell, 1989, pp. 103ss.

21. Anna DAVIN, *Growing Up Poor: Home, School, and Street in London, 1870-1914*, Londres, Rivers Oram Press, 1996, pp. 186-9.

22. *Man: A Paper for Ennobling the Species* 25 (18 de junho de 1755).

23. E. P. THOMPSON, *Customs in Common*, Londres, Merlin Press, 1991, e R. H. TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Londres, Longman, 1912.

24. William FENNOR, *The Counter's Commonwealth; Or, A Voyage Made to an Infernal Island*, Londres, 1617; Historical manuscript commission, *Rutland MSS*, 1, p. 334; J. A. SHARPE, *Crime in Early Modern England, 1550-1750*, Londres, Longman, 1984, 150; Pieter SPIERENBURG, *The Prison Expe-*

rience: Disciplinary Institutions and Their Inmates in Early Modern Europe, New Brunswick (N. J.), Rutgers Universtiy Press, 1991.

25. *Taylor's Travels of Hamburgh in Germanie* (1616) e *The Praise and Vertue of a Jayle and Jaylers with the most excellent mysterie and necessary use of all sorts of Hanging*, em *All the Works of John Taylor the Water Poet 1630* (edição fac-similar), Londres, 1977.

26. J. S. COCKBURN, *A History of English Assizes, 1558-1714*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, 98; REI JAIME I, *Daemonologie in Forme of a Dialogue, Diuided into three Bookes (1597)*, ed. de G. B. Harrison, Londres, John Lane, 1924; Silvia FEDERICI, "The Great Witch Hunt", *The Maine Scholar* 1 (1988), pp. 31-52; Frederic A. YOUNGS, Jr., *The Proclamations of the Tudor Queens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 76; Edmund SPENSER, *A View of the Present State of Ireland (1596)*, ed. de W. L. Renwick, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 63.

27. *The Black Dog of Newgate* foi publicado pela primeira vez em 1596; saiu outra edição em 1638 com o título de *The Discovery of a London Monster*.

28. A. V. JUDGES (ed.), *The Elizabethan Underworld: A Collection of Tudor and Early Stuart Tracts and Ballads*, Nova York, E. P. Dutton, 1930, pp. 506-7.

29. SPENSER, *View of the Present State of Ireland*.

30. Michael TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

31. Sir George PECKHAM, "A True Report of the Late Discoveries, and Possession Taken in the Right of the Crowne of England of the Newfound Lands, By that Valiant and Worthy Gentleman, Sir Humfrey Gilbert Knight", em Richard HAKLUYT (ed.), *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation* (1589) [reimpressão: Nova York, AMS Press, Inc., 1965], 3, pp. 102-3, 112; A. L. BEIER, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Londres, Methuen, 1985, p. 150.

32. COCKBURN, *English Assizes*, p. 126; M. OPPENHEIM (ed.), *The Naval Tracts of Sir William Monson*, Londres, Navy Records Society, 1923, 4, p. 109.

33. James HORN, "Servant Emigration to the Chesapeake in The Seventeenth Century", em Thad W. TATE e David L. AMMERMAN (eds.), *The Chesapeake in the Seventeenth Century*, Nova York, W. W. Norton, 1979, p. 72; Richard S. DUNN, "Servants and Slaves: The Recruitment and Employment of Labor in Colonial America", em J. R. POLE e Jack P. GREENE, *Colonial British America: Essays in Early Modern History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984; Abbot Emerson SMITH, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, Nova York, W. W. Norton, 1947, pp. 8-12, 16; Eric WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, Nova York, Capricorn Books, 1966, p. 19.

34. Scott CHRISTIANSON, *With Liberty for Some: 500 Years of Imprisonment in America*, Boston, Northeastern University Press, 1998, pp. 16, 18.

35. Jill SHEPPARD, *The "Redlegs" of Barbados: Their Origins and History*, Millwood (N. Y.), KTO Press, 1977, p. 12; Carl e Roberta BRIDENBAUGH, *No Peace beyond the Line: The English in the Caribbean, 1627-1690*, Nova York, Oxford University Press, p. 27; *A Publication of Guiana Plantation*, Londres, 1632, citado em SMITH, *Colonists in Bondage*, pp. 285-6; Rafael SEMMES, *Crime and Punishment in Early Maryland*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1938, p. 81; John DONNE, "A Sermon Preached to the Honourable Company of the Virginia Plantation", em *The Sermons of John Donne*, ed. de George R. Porter e Evelyn M. Simpson, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1959, 4, p. 272.

36. Uma série de motins contra "espíritos" e seqüestradores nas décadas de 1640 e 1650 deu origem a uma legislação destinada a regulamentar o negócio dos empregados e, por conseguinte, também ao primeiro conjunto de registros, mantidos em Bristol a partir de 1654, que têm servido de base para a análise estatística desse comércio.

37. Robert C. JOHNSON, "The Transportation of Vagrant Children from London to Virginia, 1618-1622", em Howard S. REINMUTH (ed.), *Early Stuart Studies: Essays in Honor of David Harris Willson*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970, pp. 137-51; Walter Hart BLUMENTHAL, *Brides from Bridewell: Female Felons Sent to Colonial America*, Rutland (Vt.), Charles E. Turtle Co., 1962, pp. 65, 105, 107; SMITH, *Colonists in Bondage*, pp. 69-70.

38. James REVEL, *The Poor Unhappy Transported Felon's Sorrowful Account of His Fourteen Years Transportation at Virginia in America*, Londres, s. d., editado por John Melville Jennings e reproduzido na *Virginia Magazine of History and Biography* 56 (1948), pp. 180-94 (Jennings mostra que Revel chegou à Virgínia entre 1656 e 1671); "The Trapanned Maiden", *Virginia Magazine of History and Biography* 4 (1896-97), pp. 218-21.

39. [JOHNSON], *Nova Britannia*, reproduzido em FORCE (comp.), *Tracts and Other Papers*, 1, pp. 27-2, 19.

40. E. D. PENDRY, *Elizabethan Prisons and Prison Scenes*, Salzburgo, Institut für Englische Sprache und Literature, 1974, 1, pp. 2, 15.

41. [Samuel RID], *Martin Markall, beadle of Bridewell, His Defense and Answers to the Bellman of London*, Londres, 1610.

42. *The American Anthropologist* 90 (1988, p. 406.

43. Jane OHLMEYER, "The Wars of Religion, 1603-1660", em Thomas BARTLETT e Keith JEFFERY (eds.), *A Military History of Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 168.

44. Francis BACON, *The New Atlantis*, Londres, 1629.

45. P. DAN, *Histoire de la Barbarie et de ses Corsaires*, Paris, 1637; citado em Stephen CLISSOLD, *The Barbary Slaves*, Totowa (N. J.), Rowman and Littlefield, 1977, e Peter Lamborn WILSON, *Pirate Utopias: Moorish Corsairs and European Renegadoes*, Nova York, Autonomedia, 1995.

46. Thomas HARMAN, *A Caveat for Common Cursitors Vulgarly Called Vagabonds* (1567).

47. Page DUBOIS, "Subjected Bodies, Science, and the State: Francis Bacon, torturer", em Mike RYAN e Avery GORDON (eds.), *Body Politics: Disease, Desire, and the Family*, Boulder (Colo.), Westview Press, 1994, p. 184.

48. *Appius and Virginia* (1625-7?).

49. Brian MANNING, *The English People and the English Revolution, 1640-1649*, Londres, Heineman, 1976, p. 292.

50. Anne CHAMBERS, "The Pirate Queen of Ireland: Grace O Malley", em Jo STANLEY (ed.), *Bold in Her Britches: Women Pirates across the Ages*, Londres, HarperCollins, 1995, p. 104.

51. Thomas EDWARDS, *Gangraena, or, A Catalogue and Discovery of Many of the Errors, Heresies, Blasphemies, and Pernicious Practices of the Sectaries of this Time* (1646-7).

52. Thomas NASHE, *The Unfortunate Traveller; or, the Life of Jacke Wilton* (1594).

53. EDWARDS, *Gangraena*, p. 121.

54. *The Kindgomes Faithfull and Impartiall Scout*, 6-13 abril de 1649, em EDWARDS, *Gangraena*, p. 268.

55. *The True Informer*, 21-18 fevereiro de 1646, em EDWARDS, *Gangraena*, p. 262.

56. Cyril Outerbridge PACKWOOD, *Chained on the Rock: Slavery in Bermuda*, Nova York, Eliseo Torres & Sons, 1975, p. 85.

57. MANNING, *The English People and the English Revolution*, p. 92. Ver HOBBES, *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars in England*, citado em Christopher HIBBERT, *Charles I*, Nova York, Harper and Row, 1968, pp. 149-50.

58. HIBBERT, *Charles I*, pp. 149-50.

3. "UMA CRIADA NEGRA CHAMADA FRANCIS" [pp. 82-114]

1. Christopher HILL, *O mundo de ponta-cabeça*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989; e H. N. BRAILSFORD, *The Levellers in the English Revolution*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 1961, II.

2. Robert BRENNER, *Merchants and Revolution: Commercial Change, Political Conflict, and London's Overseas Traders, 1550-1653*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1993; Phyllis MACK, *Visionary Women: Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1992; e David SACKS, *The Widening Gate: Bristol and the Atlantic Economy, 1450-1700*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1991.

3. Nigel SMITH, *Perfection Proclaimed: Language and Literature in English Radical Religion, 1640-1690*, Nova York, Oxford University Press, 1989, e Peter FRYER, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Londres, Pluto, 1984, registraram sua notável presença.

4. Christopher HILL, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution*, Londres, Viking, 1993, p. 200. Ver também C. R. CRAGG, *Puritanism in the Period of the Great Persecution of 1660-1688*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

5. Os Registros de Broadmead foram publicados por E. B. Underhill em 1847. Uma segunda edição, impressa em 1865 por Nathaniel Haycroft, preservou a maior parte da ortografia, da enfática tipografia, das letras maiúsculas e das divisões de parágrafo do original. Isso serviu de base para uma terceira edição, publicada em 1974, editada e com uma longa e erudita introdução de Roger Hayden. Nossa análise baseia-se num exame minucioso do texto manuscrito na igreja de Broadmead em Bristol.

6. Roger HAYDEN, introdução a *The Records of a Church of Christ in Bristol, 1640-1687*, Bristol, Bristol Record Society, 1974.

7. Bridget HILL, *Women, Work, and Sexual Politics in Eighteenth-Century England*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 133.

8. Alice CLARK, *Working Life of Women in The Seventeenth Century*, Londres, Routledge, 1919; e Susan Dwyer AMUSSEN, *An Ordered Society: Gender and Class in Early Modern England*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 158. Ver também Elliot V. BRODSKY, "Single Women in the London Marriage Market: Age, Status and Mobility, 1598-1619", em R. B. OUTHWAITE, ed., *Marriage and Society: Studies in the Social History of Marriage* (Nova York: St. Martin's 1981), e P. J. P. GOLDBERG, *Women, Work, and Life Cycle in a Medieval Economy: Women in York and Yorkshire, c. 1300-1520*, Nova York, Oxford University Press, 1992.

9. Paul BAYNE, *An Entire Commentary upon the Whole Epistle of the Apostle Paul to the Ephesians* (1643).

10. Nell PAINTER, *Sojourner Truth: A Life, a Symbol*, Nova York, W. W. Norton, 1996, p. 71.

11. A. S. P. WOODHOUSE, ed., *Puritanism and Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 103.

12. Patricia CRAWFORD, *Women and Religion in England, 1500-1720*, Londres, Routledge, 1993, p. 123.

13. David Harris SACKS, "Bristol's 'Wars of Religion'", em R. C. RICHARDSON (ed.), *Town and Country in the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press, 1992, p. 103.

14. HAYDEN, introdução a *Records of a Church of Christ in Bristol*, 27, p. 85.

15. Claire CROSS, "'He-Goats Before the Flocks': A Note on the Part Played by Women in the Founding of Some Civil War Churches", em G. J. CUMING e Derek BAKER (eds.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge, Ecclesiastical History Society/Cambridge University Press, 1972.

16. G. F. NUTTALL, *Visible Saints; The Congregational Way, 1640-1660*, Oxford, Blackwell, 1957, p. 35.

17. Ian GENTLES, *The New Model Army in England, Ireland, Scotland, 1645-1653*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 103.

18. J. F. MCGREGOR, "The Baptists: Fount of All Heresy", em J. F. MCGREGOR e B. REAY (eds.), *Radical religion in the English Revolution*, Nova York, Oxford University Press, 1984, p. 44.

19. Underhill, o editor do século XIX, alterou para "libertinismo", sem dúvida uma coisa diferente de "Libertismo", mas que ainda assim não deixava de ter seus defensores na década de 1640: Abiezer COPPE em *A Fiery Flying Roll*, 1, pp. 1-5, ensinava que o serviço de Deus era "perfeita liberdade e puro libertinismo".

20. Laurence CLARKSON, *Generall Charge* (1647).

21. EDWARDS, *Gangraena*, 3, pp. 27, 163.

22. G. E. NUTTALL, *The Welsh Saints, 1640-1660*, Cardiff, University of Wales Press, 1957, 34, pp. 1-37.

23. C. HILL, *The World Turned Upside Down*, p. 40.

24. Karen KUPPERMAN, *Providence Island, 1630-1641: The Other Puritan Colony*, Nova York, Cambridge University Press, 1993, 179. Uma boa visão geral é o estudo de Elaine Forman CRANE, *Ebb Tide in New England: Women, Seaports, and Social Change, 1630-1800*, Boston, Northeastern University Press, 1998.

25. *The New Law of Righteousness*, 1649, p. 216; *The Law of Freedom*, 1652, p. 524.

26. Lodovick MUGGLETON, *Joyful News from Heaven*, 1658; reimpresso em 1854, p. 45.

27. N. SMITH, *Perfection Proclaimed*, p. 2.

28. *Human Nature*, 1640; *Works*, 4, pp. 40-1.

29. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and Liberty*, p. 390-6.

30. *Eikon Basilike*, cap. 9.

31. Underhill citado em Alfred CAVE, *The Pequot War*, Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1996, p. 152.

32. E "enquanto as Escrituras dizem Que o Criador de todas as coisas não é Respeitador de pessoas, este Poder Real nada faz além de respeitar pessoas, preferindo os ricos e os orgulhosos". *The Law of Freedom*, 1652, pp. 508, 530.

33. Hugh BARBOUR e Arthur O. ROBERTS, *Early Quaker Writings, 1650-1700*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1973, p. 165. Ver também *The Quaker's Catechism* (1655).

34. John F. MACKESON, *Bristol Transported*, Bristol, Redcliffe, 1987.

35. MACK, *Visionary Women*.

36. *The Exceeding Riches of Grace Advanced* (1651 e 1658), pp. 122-5. Barbara Ritter DAILEY, "The Visitation of Sarah Wright: Holy Carnival and the Revolution of the Saints in Civil War London", *Church History* 55 [4] (dezembro de 1986), pp. 449-50.

37. William HALLER, *The Rise of Puritanism*, Nova York, Columbia University Press, 1938, p. 79.

38. John SALTMARSH, *Smoke in the Temple* (1600s), citado em WOODHOUSE (ED.), *Puritanism and Liberty*, p. 179.

39. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and Liberty*, p. 184.

40. Emery BATTIS, *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in Massachusetts Bay Colony*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1962, p. 69.

41. CAVE, *The Pequot War*, p. 139.

42. Carol KARLSEN, *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in Colonial New England*, Nova York, Vintage, 1987.

43. John WINTHROP, *A Short Story of the Rise, Reign, and Ruine of the Antinomians, Familists, and Libertines*, Londres, 1644; reproduzido em David D. HALL, *The Antinomian Controversy, 1636-1638: a Documentary History*, 2ª ed., Durham (N. C.), Duke University Press, 1990, p. 139.

44. Ibid., p. 218; Edward JOHNSON, *Johnson's Wonder-Working Providence, 1628-1651*, ed. de J. Franklin Jameson, Londres, 1654; reimpressão: Nova York, Charles Scribner's Sons, 1910, pp. 124-5.

45. Silvia FEDERICI, "The Great Witch Hunt", *The Maine Scholar* 1 (1988), p. 32.

46. Ibid.

47. MACK, *Visionary Women*, p. 123.

48. Ibid., p. 104; WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and Liberty*, p. 367.

49. Ver também Leo DAMROSCH, *The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, p. 2.

50. *A Publicke Discovery of the Open Blindness of Babel's Builders*, 1656.

51. *A Few Words Occassioned*, 1654.

52. James NAYLER, *Saul's Errand to Damascus*, Londres, 1653; *A Discovery of the First Wisdom*, Londres, 1653; *An Answer to the Book called the Perfect Pharisee*, Londres, 1653, p. 22.

53. James NAYLER, *The Lamb's Warre*, 1657.

54. H. N. BRAILSFORD, *A Quaker from Cromwell's Army*, Londres, 1926.

55. C. HILL, *The English Bible*, pp. 165-6; CRAGG, *Puritanism in the Period of the Great Persecution*.

56. Nathaniel INGELO, *The Perfection, Authority, and Credibility of the Holy Scripture*, 1659; e *A Discourse Concerning Repentance*, 1677.

57. Christopher HILL, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*, Nova York, Viking, 1984, p. 164.

58. Richard LIGON, *A True & Exact History of The Island of Barbadoes*, Londres, 1657.

59. Hilary BECKLES, *A History of Barbados: From Amerindian Settlement to Nation-State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 43.

60. Vemo-lo também em Henry Jessie, que na edição de 1658 de *The Exceeding Riches of Grace Advanced* apresenta Dinah como "uma Moura não nascida na Inglaterra", indicação étnica acrescentada onze anos depois da primeira edição de 1647.

61. Christopher HILL, *A Tinker and a Poor Man: John Bunyan and His Church, 1628-1688*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1988.

62. James H. CONE, *For My People: Black Theology and the Black Church*, Maryknoll (N.Y.), Orbis, 1984, p. 71, comentando Fanon.

63. Marcus Garvey, *Vanity Fair; or the Tragedy of White Man's Justice*, 1926, em Robert A. HILL e Barbara BAIR (eds.), *Marcus Garvey: Life and Lessons*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1987, pp. 115-39.

64. Lodovick MUGGLETON, *The Acts of the Witnesses of The Spirit*, 1699 (reimpresso em 1764), pp. 73-4.

65. PAINTER, *Sojourner Truth*, p. 30.

66. Andrew HOPTON (ed.), *Tyranipocrit Discovered with his Wiles, Wherewith he Vanquisheth*, 1649 (reimpressão: Londres, Aporia Press, 1991), p. 29.

67. Sobre o termo "montanhas atlânticas", ver Peter LINEBAUGH, "All the Atlantic Mountains Shook", *Labour/Le Travailleur* 10 (1982), pp. 87-121, cujo título cita a canção de William Blake que começa o Livro 2 de *Jerusalem* (1804).

68. *Three Guineas*, Nova York, Harcourt Brace, 1938, p. 103.

4. A RAMIFICAÇÃO DOS DEBATES DE PUTNEY [pp. 115-54]

1. Daniel LYSONS, *The Environs of London*, 1791.

2. *A Vindication of the Army*, 1647; *Short Memorials of Thomas Lord Fairfax*, 1699, pp. 104-6.

3. Dan M. WOLFE, *The Purple Testament: Life Stories of Disabled Veterans*, Garden City (N. Y.), Doubleday, 1946.

4. A. S. P. WOODHOUSE (ed.), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts with Supplementary Documents*, 1ª edição, Londres, Dent, 1938; e ver os prefácios de Ivan Roots à edição de 1974 e à edição Everyman de 1986.

5. Depois da morte de Frederick Engels, Edouard BERNSTEIN publicou *Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, 1895; tradução inglesa de H. J. STENNING, *Cromwell & Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution*, Londres, 1930.

6. Ver "Edgell Rickwood", de Thompson, em *Persons & Politics*, Londres, Merlin, 1994.

7. "Celticus" [Aneurin BEVAN], *Why Not Trust the Tories?*, Londres, Gollancz, 1945; Raphael SAMUEL, "British Marxist Historians, 1880-1980, Part One", *New Left Review* 120 (1980), pp. 27-8.

8. Ras MAKKONNEN, *Pan-Africanism from Within*, ed. de Kenneth King, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 170.

9. Ivan ROOTS (ed.), *Puritanism and Liberty: Being the Army Debates (1647-9)*, 3ª edição, Londres, Dent, 1986.

10. Scott MACROBERT, *Putney and Roehampton: a Brief History*, Putney, The Putney Society, 1992. Sobre o cercamento de Richmond Park, ver CLARENDON, *History of the Rebellion and Civil Wars*; LYSONS, *Environs of London*, p. 314; Christopher HILL, *Puritanism and Revolution*, Londres, Secker and Warburg, 1958, pp. 267ss.

11. Ian GENTLES, *The New Model Army in England, Ireland and Scotland, 1645-1653*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 35; Dan M. WOLFE, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Nova York, Nelson and Sons, 1944.

12. William BULLOCK, *Virginia Impartially Examined*, 1649, p. 47.

13. Vincent HARLOW, *A History of Barbados, 1625-1685*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 300.

14. *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, 1646.

15. E. C. PIELOU, *Fresh Water*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, p. 109.

16. *Taylor on Thame Isis*, 1632; *A Dialogical Brief Discourse Between Rainsborough and Charon*, 1648.

17. Vittorio DINI, *Masaniello; L'eroe e il mito*, Rome, 1995, tradução de Steven Colatrella; Rosario VILLARI, *The Revolt of Naples*, tradução de James Newell, Cambridge (Mass.), Polity Press, 1993.

18. Wolfgang GOETHE, *Italian Journey*, 1786-8.

19. Francis MIDON, *The History of the Rise and Fall of Masaniello, the Fisherman of Naples*, 1729, p. 95.

20. Francis HASKELL, *Patrons and Painters: A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1980, p. 199.

21. MIDON, *Masaniello*, p. 199.

22. Gigliola Pagano de DIVITIIS, *English Merchants in Seventeenth-Century Italy*, trad. de Stephen Parkin, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; H. G. KOENIGSBERGER, *Estates and Revolutions: Essays in Early Modern European History*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1971.

23. James HOWELL, *The Exacte historie of the late Revolutions in Naples, and of their Monstrous Successes*, 1650.

24. N. A. M. RODGER, *The Safeguard of the Sea: A Naval History of Britain 660-1649*, Londres, HarperCollins, 1998, p. 401.

25. John COLERUS, *The Life of Benedict de Spinosa*, Londres, 1706.

26. James TYRRELL, *Biblioteca Politica*, 1694, 3ª diálogo; Locke, *First Treatise of Government*, 1690, parágrafo 79.

27. Christopher HILL, "The English Revolution and the Brotherhood of Man", em *Puritanism and Revolution: Studies in Interpretation of the English Revolution of the Seventeenth Century*, Nova York, Schocken Books, 1958, pp. 123-52.

28. C. H. FIRTH (ed.), *The Clarke Papers*, Londres, Camden Society, 1894, 2, pp. 153-63.

29. *Pseudodoxia Epidemica*, 1646; *Works*, ed. de Geoffrey Keynes, vol. 2.

30. Samuel CHIDLEY, *A Cry against a Crying Sin: or, a Just Complaint to the Magistrates Against them who Have Broken the Statute Laws of God, by Killing of Men Merely for Theft*, Londres, 1652, reproduzido em William OLDYS e Thomas PARK (eds.), *Harleian Miscellany*, Londres, 1811, 8, p. 485.

31. *An Appeale to All Englishmen*, março de 1649, e *A Letter to the Lord Fairfax*, junho de 1649; Lewis H. BERENS, *The Digger Movement in the Days of the Commonwealth*, Londres, Merlin, 1961; Andrew HOPTON (ed.), *Digger Tracts, 1649-1650*, Londres, Aporia Press, 1989.

32. George H. SABINE (ed.), *The Works of Gerrard Winstanley*, Nova York, Russell and Russell, 1965, p. 492. Richard OVERTON deu espaço à versão dos soldados ao se colocar contra o enforcamento por furto em seu *An Appeal from the Commons to the Free People*, 1647.

33. *A New-Yeers Gift for the Parliament and Armie* (1º de janeiro de 1650), em SADINE (ed.), *Works*, p. 388; *A Mite Cast into the Common Treasury*, 1649; edição e introdução de Andrew HOPTON, Londres, Aporia Press, 1989.

34. CHIDLEY, *A Cry Against a Crying Sin*, p. 481; ANÔNIMO, *More Light Shining in Buckinghamshire*, 1649; Robert ZALLER, "The Debate on Capital Punishment during the English Revolution", *American Journal of Legal History* 31 [2] (1987), pp. 126-44.

35. HAWKE, *The Right of Dominion, and Property of Liberty*, 1656, pp. 77-8.

36. James CONNOLLY, *Labour in Irish History*, Dublin, 1910, e Christopher HILL, "Seventeenth-Century English Radicals and Ireland", em seu *A Nation of Change and Novelty: Radical Politics, Religion and Literature in Seventeenth-Century England*, Londres, Routledge, 1990, pp. 133-51.

37. Chris DURSTON, "'Let Ireland be quiet': Opposition in England to the cromwellian conquest of Ireland", *History Workshop Journal* 21 (1986), pp. 105-12; Norah Carlin, "The Levellers and the Conquest of Ireland in 1649", *Historical Journal* 22 (1987).

38. J. G. SIMMS, "Cromwell at Drogheda, 1649", em ID., *War and Politics in Ireland, 1649-1730*, ed. de D. W. Hayton e Gerard O'Brien, Londres, Hambledon Press, 1986, pp. 1-10; T. W. MOODY et al. (eds.), *A New History of Ireland*, Oxford, Clarendon Press, 1976, vol. 3, *Early Modern Ireland*, 1534-1691, pp. 339-41.

39. Richard BAGWELL, *Ireland under the Stuarts and during the Interregnum*, Londres, Longman, 1909-16, 2, p. 194. C. H. FIRTH, *Cromwell's Army: a History of the English Soldier during the Civil Wars, the Commonwealth, and the Protectorate*, Londres, Methuen, 1901, p. 337.

40. BAGWELL, *Ireland under the Stuarts*, 2, pp. 329, 330; S. R. GARDINER, "The Transplantation to Connaught", *English Historical Review* 14 (1899), p. 703; John DAVIS, *A Discovery of the True Causes why Ireland was never entirely Subdued*, 1612, p. 169.

41. John P. PRENDERGAST, *Cromwellian Settlement of Ireland*, 3ª ed., Dublin, Mellifont Press, 1922, p. 427.

42. FIRTH (ed.), *Clarke Papers*, 2, p. 208.

43. F. H. A. AALEN et al., *Atlas of the Irish Rural Landscape*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 60, 74, 80.

44. Joseph J. WILLIAMS, *Whence the "Black Irish" of Jamaica?*, Nova York, Dial Press, 1932, p. 36.

45. Theodore ALLEN, *The Invention of the White Race*, Nova York, Verso, 1994, 1, p. 258.

46. Eogan Ruadh O'Sullivan, citado em James Clarence MANGAN, *The Poets and Poetry of Munster*, Dublin, 1885, p. 181.

47. Robert BOYLE, *The Excellency and Grounds of the Corpuscular or Mechanical Philosophy*, (1674), em Mari Boas HALL (ed.), *Robert Boyle on Natural Philosophy: an Essay with Selections from His Writings*, Bloomington (Ind.), Indiana University Press, 1965, p. 195.

48. Richard LIGON, *A True & Exact History of the Island of Barbados*, Londres, 1657, pp. 45-6.

49. George Downing a John Winthrop, Jr., 26 de agosto de 1645, em Elizabeth DONNAN, *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*, vol. 1, *1441-1700*, Washington (D.C.), Carnegie Institution, 1930, 1969; George GARDYNER, *A Description of the New World*, 1651; LIGON, *A True & Exact History*, p. 86.

50. Alexander GUNKEL e Jerome S. HANDLER, "A German Indentured Servant in Barbados in 1652: The Account of Heinrich von Uchteritz", *Journal of the Barbados Museum and Historical Society* 33 (1970) 92; George FOX, *To the Ministers, Teachers, and Priests (So called, and so Stileing your Selves) in Barbados*, Londres, 1671, p. 5; Gary A. PUCKREIN, *Little England: Plantation Society and Anglo-Barbadian Politics, 1627-1700*, Nova York, New York University Press, 1984, pp. 98, 106.

51. *Great Newes from Barbados, or, a True and Faithful Account of the Grand Conspiracy of the Negroes against the English*, Londres, 1676, pp. 6-7.

52. David WATTS, *Man's Influence on the Vegetation of Barbados, 1627-1800*, Hull, University of Hull, 1966; Edward Kamau BRATHWAITE, *Mother Poem*, Oxford, Oxford University Press, 1977;

Hilary McD. BECKLES, *White Servitude and Black Slavery in Barbados, 1627-1715*, Knoxville (Tenn.), University of Tennessee Press, 1989, pp. 5, 64, 77, 78.

53. Ver "Extracts of the Minute Book of the Council of Barbados (1654-9)", em Reverendo Aubrey GWYNN (ed.), "Documents Relating to the Irish in the West Indies", *Analecta Hibernica* 4 (1932), pp. 236-7; Padre Andrew WHITE, "A Brief Relation of the Voyage unto Maryland", em Clayton Colman HALL (ed.), *Narratives of Early Maryland, 1633-1684*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1910, p. 34.

54. "Extracts of the Minute Books...", p. 234; BECKLES, *White Servitude...*, p. 111.

55. *The Negro's and Indians Advocate*, 1680.

56. PUCKREIN, *Little England*, p. 113; BECKLES, *White Servitude*, pp. 168-76.

57. K. G. DAVIES, *The Royal African Company*, Nova York, Atheneum, 1970, I; John C. APPLEBY, "A Guinea Venture, c. 1657: A Note on the Early English Slave Trade", *The Mariner's Mirror* 79 [1] (fevereiro de 1993), pp. 84-8; George Frederick zook, *The Company of Royal Adventurers Trading into Africa*, 1919; reimpressão, Nova York, Negro University Press, 1969, p. 6; J. M. GRAY, *A History of the Gambia*, 1940; reimpressão, Nova York: Barnes and Noble, 1966, p. 31; DAVIES, *Royal African Company*, cap. 1; David ELTIS, "The British Transatlantic Slave Trade before 1714: Annual Estimates of Volume and Direction", em Robert L. PAQUETTE e Stanley ENGERMAN (eds.), *The Lesser Antilles in the Age of European Expansion*, Gainesville (Fla.), University Press of Florida, 1996, pp. 182-205.

58. Léopold SENGHOR, *On African Socialism*, trad. de Mercer Cook, Nova York, Praeger, 1967.

59. Richard JOBSON, *The Golden Trade; Or, A Discovery of the River Gambia*, 1623, p. 124.

60. Charlotte A. QUINN, *Mandingo Kingdoms of the Senegambia: Traditionalism, Islam, and European Expansion*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1972, pp. 7-8; Abadllah LAROUI, *The History of the Maghrib: an Interpretative Essay*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1977; Jamil M. ABUN-NAST, *A History of the Maghrib*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

61. J. W. BLAKE, "The Farm of the Guinea Trade", em H. A. CRONNE, T. W. MOODY, D. B. QUINN (eds.), *Essays in British and Irish History in Honour of James Eadie Todd*, Londres, Frederick Muller, 1949, pp. 86-106.

62. Donald R. WRIGHT, *The World and a Very Small Place in Africa*, Armonk (N.Y.), M. E. Sharpe, 1997, pp. 121-2; LIGON, *A True & Exact History*, p. 57; A Companhia da Guiné a James Pope, em 17 de setembro de 1651, em DONNAN, *Documents Illustrative*, I, p. 128; Robert Farris THOMPSON, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*, Nova York, Vintage, 1984, cap. 4.

63. Eliot WARBURTON, *Memoirs of Prince Rupert, and the Cavaliers*, vol. 3, Londres, 1849, p. 358.

64. Donald R. WRIGHT, *Oral Traditions from the Gambia, vol. 1, Mandinka "Griots"*, Ohio University Africa ser. nº 37 (1979) pp. 104, 144.

65. Bernard CAPP, *Cromwell's Navy: The Fleet and the English Revolution 1648-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 236.

66. Patrick MORRAH, *Prince Rupert of the Rhine*, Londres, Constable, 1976, 269.

67. Richard OLLARD, *Man of War: Sir Robert Holmes and the Restoration Navy*, Londres, Hodder and Stoughton, 1969, p. 89.

68. Ibid., pp. 67-8; DONNAN, *Documents Illustrative*, pp. 177-80; WRIGHT, *The World and a Very Small Place in Africa*.

69. *The Pleasant History of The Life of Black Tom*, 1686; Roger THOMPSON (ed.), *Samuel Pepys' Penny Merriments*, Nova York, Columbia University Press, 1976, p. 212.

70. John Towill RUTT (ed.), *Diary of Thomas Burton, Esq., Member in the Parliaments of Oliver and Richard Cromwell, from 1656 to 1659*, Nova York, Johnson Reprint Corporation, 1974, p. 255.

71. Ibid., p. 256.

72. Ibid., p. 257.

73. Ibid., pp. 259, 273, 308.

74. Ibid., pp. 260, 262, 265, 268.

75. Ibid., pp. 264, 270, 271, 304.

76. Christopher HILL, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*, Nova York, Viking, 1984, pp. 285-7.

77. Richard L. GREAVES, *Deliver Us from Evil: The Radical Underground in Britain, 1660-1663*, Nova York, Oxford University Press, 1986, pp. 31, 38, 40, 53; Philip F. GURA, *A Glimpse of Sion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-1660*, Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1984, p. 143.

78. Hilary McD. BECKLES, "English Parliamentary Debate on 'White Slavery' in Barbados, 1659", *Journal of the Barbados Museum and Historical Society* 36 (1982), pp. 344-52.

79. GREAVES, Deliver Us from Evil, pp. 33, 40, 58, 92 (citação), 166, 229; Abbot Emerson SMITH, *Colonists in Bondage: White Servitude and Convict Labor in America, 1607-1776*, Nova York, W. W. Norton, 1947, p. 170; GURA, *A Glimpse of Sion's Glory*, pp. 4, 39, 78, 86.

80. "The Servants Plot of 1663", *Virginia Magazine of History and Biography* 15 (1908), pp. 38-43.

81. Philip Ludwell a George Chalmers, 17 de julho de 1671, Chalmers Collection, vol. 1, f. 49; *Virginia Magazine of History and Biography* 19 (1911), pp. 355-6; William Waller HENING (ed.), *The Statutes at Large, Being a Collection of all the Laws of Virginia*, 1819-23; reimpressão, Charlottesville (Va.), University of Virginia Press, 1969, 2, pp. 509-11; 2, p. 195; 3, p. 398-400.

82. Joseph Douglas DEAL III, *Race and Class in Colonial Virginia: Indians, Englishmen, and Africans on the Eastern Shore during the Seventeenth Century*, Nova York, Garland Press, 1993, cap. 3.

83. Warren M. BILLINGS, "A Quaker in Seventeenth-Century Virginia: Four Remonstrances by George Wilson", *William and Mary Quartely*, 3ª ser., 33 (1976), pp. 127-40.

84. "An Account of Our Late Troubles in Virginia, Written in 1676, by Mrs. An. Cotton, of Q. Creeke", em Peter FORCE (ed.), *Tracts and Other Papers Relating Principally to the Origin, Settlement, and Progress of the Colonies in North America, From the Discovery of the Country to the Year 1776*, 1836; reimpressão, Gloucester (Mass.), Peter Smith, 1963.

85. *Strange News from Virginia; Being a Full and True Account of the Life and Death of Nathanael Bacon, Esquire*, Londres, 1677.

86. "A True Narrative of the Late Rebellion in Virginia, by the Royal Commissioners", em Charles M. ANDREWS (ed.), *Narratives of the Insurrections, 1675-1690*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1915, p. 140.

87. Aphra BEHN, *The Widow Ranter*, 1690.

88. "Defense of Col. Edward Hill", *Virginia Magazine of History and Biography* 3 (1895-6), p. 239; *Archives of Maryland*, Baltimore, Maryland Historical Society, 1885, 15, p. 137; 5, pp. 153-4; 281-2; Notley a Baltimore, Chalmers Collection, Papers Relating to Virginia, vol. 1, f. 50; William Berkeley ao coronel Mason, 4 de novembro de 1676, *William and Mary Quarterly* 3 (1894-5), p. 163; em ANDREWS (ed.), *Narrative of the Insurrections*, p. 31.

89. Riva BERLEANT-SCHILLER, "Free Labor and the Economy in Seventeenth-Century Montser-

rat", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 46 (1989), p. 550; Richard S. DUNN, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies 1624-1713*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1972, p. 244.

90. Donos de *plantations* em Antigua (1677), St. Kitts (1679), Barbados (1682, 1688, 1696), Montserrat (1693), Carolina do Sul (1698), Nevis (1701), e Jamaica (1672, 1701, 1703) tentaram favorecer o empregado doméstico, que se tornava mais protetor do que produtor de propriedade. David W. GALENSON, *White Servitude in Colonial America: An Economic Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 154; K. G. DAVIES, *The North Atlantic World in the Seventeenth Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974, p. 98.

91. HENING, *Laws of Virginia*, 2, pp. 481-2, 492-3; 3, pp. 447-62. Ver também Kathleen M. BROWN, *Good Wives, Nasty Wenches, and Anxious Patriarchs: Gender, Race and Power in Colonial Virginia*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1996, parte 2.

92. Hupo Prospero LEAMING, *Hidden Americans: Maroons of Virginia and the Carolinas*, Nova York, Garland, 1995, pp. XV, 35, 48, 51, 68-71, 109, 116, 125; Hugh F. RANKIN, *Upheaval in Albermarle: The Story of Culpeper's Rebellion*, Raleigh (N.C.), The Carolina Charter Tercentenary Commission, 1962, pp. 10, 35, 40-1, 55; "Representation to the Lords Proprietors of Carolina Concerning the Rebellion in that Country", em William L. SAUNDERS (ed.), *The Colonial Records of North Carolina*, Raleigh (N.C.), P. M. Hale, 1886, 1, pp. 259, 261; Sir Peter COLLETON, "The Case [of] Thomas Miller", em ANDREWS (ed.), *Narratives of the Insurrections*, pp. 152-6; Assembléia-Geral da Virgínia a Sir Joseph Williamson, em 2 de abril de 1677, *Virginia Magazine of History and Biography* 14 (1906-7), p. 286.

93. *True Levellers Standard Advanced*, 1649; e *A Watch Word to the City of London*, 1649.

94. Christopher HILL, introdução a *Winstanley: The Law of Freedom and Other Writings*, Londres: Penguin, 1973, p. 35.

95. R. J. DALTON, "Winstaley: The experience of fraud, 1641", *The Historical Journal* 34 [4] (1991), p. 973.

96. Ibid., p. 983.

97. *A Declaration from the Poor Oppressed People of England* (junho de 1649).

98. *Truth Lifting Up Its Head* (outubro de 1648).

99. Ibid.

100. A pausa no desenvolvimento econômico ou na prática democrática na Inglaterra de há muito foi notada — por exemplo, por Gooch, Brailsford, Thompson, Orwell, Hobsbawm e Anderson.

101. *Truth Lifting Up Its Head* (outubro de 1648), p. 101, e *The New Law of Righteousness* (1649) 2, p. 169.

5. HIDRARQUIA: MARINHEIROS, PIRATAS E O ESTADO MARÍTIMO [pp. 155-86]

1. Richard BRATHWAITE, *Whimzies*, Londres, 1631, citado em Christopher LLOYD, *The British Seaman, 1200-1860: A Social Survey*, Rutherford (N. J.), Fairleigh Dickinson University Press, 1970, p. 74.

2. Bernard CAPP, *Cromwell's Navy: The Fleet and the English Revolution, 1648-1660*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 42, 58, 66, 72, 396; L. A. WILCOX, *Mr. Pepy's Navy*, Nova York, A. S. Barnes and Co., 1966, p. 77.

3. CAPP, *Cromwell's Navy*, p. 76; Lawrence A. HARPER, *The English Navigation Laws*, Nova York, Columbia University Press, 1939, pp. 38, 48-9, 53, 57, 60, 341; Ralph DAVIS, *The Rise of the English Shipping Industry in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Londres, Macmillan, 1962, pp. 17-20.

4. CAPP, *Cromwell's Navy*, p. 219; J. D. DAVIES, *Gentlemen and Tarpaulins: The Officers and Men of the Restoration Navy, Oxford*, Clarendon Press, 1991, pp. 95-6, 227; Maxwell P. SCHOENFELD, "The Restoration Seaman and his Wages", *American Neptune* 25 (1965), p. 285.

5. Sir William PETTY, *A Treatise of Taxes*, Londres, 1662, cap. 10, 12.

6. Id., *Political Anatomy of Ireland*, Londres, 1691, 1, p. 102.

7. Id., *Political Arithmetick*, Londres, 1690, reproduzido em C. H. HULL (ed.), *The Economic Writings of Sir William Petty*, Londres, 1899, 1, pp. 259-60.

8. J. H. PARRY, *Trade And Dominion: The European Overseas Empires in the Eighteenth Century*, Nova York, Praeger, 1971, pp. 19, 13; P. K. KEMP e Christopher LLOYD, *Brethren of the Coast: Buccaneers of the South Seas*, Nova York, St. Martin's, 1960, p. 128; C. H. HARING, *The Buccaneers in the West Indies in the Seventeenth Century*, 1910; reimpressão, Hamden (Conn.), Archon Books, 1966, p. 233.

9. *Gloria Britannia: Or, the Boast of the British Seas*, Londres, 1689, citado em J. D. DAVIES, *Gentlemen and Tarpaulins*, p. 1.

10. Ernest FAYLE, *A Short History of the World's Shipping Industry*, Londres, George Allen & Unwin, 1933, p. 207; HARPER, *The English Navigation Laws*, pp. 61, 161; Ian K. STEELE, *The Politics of Colonial Policy: The Board of Trade in Colonial Administration 1696-1720*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pp. 44, 54; James A. RAWLEY, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, Nova York, W. W. Norton, 1981, p. 163; Barry SUPPLE, *Royal Exchange Assurance: A History of British Insurance, 1720-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 3.

11. Como sustentamos em Peter Linebaugh, "All Atlantic Mountains Shook" e respondemos a Robert Sweeny, em *Labour/Le Travail* 10 (1982), pp. 87-121 e 14 (1984), pp. 173-81; e Marcus REDIKER, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

12. Conrad GILL, *Merchants and Mariners of the Eighteenth Century*, Londres, Edward Arnol, 1961, p. 91; Edward WARD, *The London spy*, 1697; reimpressão: Londres, Cassell, 1927; Barnaby SLUSH, *The Navy Royal: Or a Sea-Cook Turn'd Projector*, Londres, 1709; C. L. R. JAMES, "The Atlantic Slave Trade", em ID., *The Future in the Present*, Londres, Allison and Busby, 1977.

13. A literatura panfletária incluía George ST.-LO, *England's Safety*, Londres, 1693; *England's Interest, Or, a Discipline for Seamen*, Londres, 1694; Robert CROSFIELD, *Truth brought to light*, Londres, 1694; *Encouragement for Seamen and Manning*, Londres, 1695; William HODGES, *Dialogue concerning the Art of Ticket-Buying*, Londres, 1695; *Great Britain's Groans*, Londres, 1695; *Misery to Misery*, Londres, 1695; *Humble Proposals for the Relief, Encouragement, Secutiry, and Happiness of the Seamen of England*, Londres, 1695; John PERRY, *Regulation for seamen*, Londres, 1695; *Discourse upon Raising Men*, Londres, 1696; Thomas MOZIN e Nicholas JENNINGS, *Proposal for the Incouragement of Seamen*, Londres, 1697; e *Ruin to Ruin*, Londres, 1699.

14. J. R. JONES, *The Anglo-Dutch Wars of the Seventeenth Century*, Londres, Longman, 1996; J. D. DAVIES, *Gentlemen and Tarpaulins*, p. 15; John EHRMAN, *The Navy in the War of William III, 1689-1697: Its State and Direction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

15. HARPER, *English Navigation Laws*, p. 55; E. H. MEYERSTEIN (ed.), *Adventures by Sea of Edward Coxere: a Relation of the Several Adventures by Sea with the Dangers, Difficulties, and Hardships I Met for Several Years*, Nova York e Londres, Oxford University Press, 1946, p. 37; PETTY, *Political Arithmetick*, p. 281; EHRMAN, *Navy in the War of William III*, p. 115.

16. Michael COHN e Bichael K. H. PLATZER, *Black Men of the Sea*, Nova York, Dodd, Mead, 1978.

17. "Richard Simons Voyage to the Straits of Magellan & S. Seas in the Year 1689", Sloane MSS. 86, British Library, f. 57; William MATTHEWS, "Sailors' pronunciation in the Second Half of the Seventeenth Century", *Anglia: Zeitshrift für Englische Philologie* 59 (1935), pp. 193-251.

18. Robert MCCRUM et al., *The Story of English*, Nova York, Viking, 1986, cap. 6; B. TRAVEN, *The Death Ship: The Story of an American Sailor*, Nova York, Collier, 1962, p. 237.

19. J. L. DILLARD, *All-American English*, Nova York, Random House, 1975, desenvolve a tese das línguas marítimas. Ver também Nicholas FARACLAS, "Rivers Pidgin English: Tone, Stress, or Pitch-Accent Language?", *Studies in the Linguistic Sciences* 14 [2] (outono de 1984), p. 75. Ian F. HANCOCK, "A Provisional Comparison of the English-based Atlantic Creoles", *African Language Review* 8 (1969).

20. Nicholas FARACLAS, "Rumors of the Demise of Descartes Are Premature", *Journal of Pidgin and Creole Languages* 3 (1988), pp. 119-35. Robert C. RITCHIE, *Captain Kidd and the War against the Pirates*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986, p. 86; Mechal SOBEL, *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Westport (Conn.), Greenwood Press, 1979, p. 30.

21. Arthur L. HAYWARD (ed.), *Lives of The Most Remarkable Criminals...*, Londres, 1735, p. 37.

22. RITCHIE, *Captain Kidd*, pp. 147-51.

23. JONES, *The Anglo-Dutch Wars*; CAPP, *Cromwell's Navy*, pp. 259, 264, 287-8; *To his Highness Lord Protector*, Londres, 1654.

24. Richard OVERTON, *A Remonstrance of Many Thousand Citizens*, Londres, 1646; Don M. WOLFE (ed.), *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Nova York, T. Nelson and Sons, 1944, pp. 80, 95, 227, 287, 347 e 405.

25. KEMP e LLOYD, *Brethren of the Coast*; Carl BRIDENBAUGH e Roberts BRIDENBAUGH, *No Peace beyond the Line: the English in the Caribbean, 1624-1690*, Nova York, Oxford University Press, 1972; HARING, *Buccaneers in the West Indies*, pp. 71, 73; J. S. BROMLEY, "Outlaws at Sea, 1660-1720: Liberty, Equality, and Fraternity among the Caribbean Freebooters", em Frederick KRANTZ (ed.), *History from Below: Studies in Popular Protest and Popular Ideology in Honour of George Rudé*, Montreal, Concordia University, 1985, p. 3.

26. Ver A. L. MORTON, *The English Utopia*, Londres, Lawrence & Wishart, 1952, cap. 1; F. GRAUS, "Social Utopia in the Middle Ages", *Past and Present* 38 (1967), pp. 3-19; William MCFEE, The *Law of the Sea*, Filadélfia, Lippincott, 1951, pp. 50, 54, 59, 72.

27. KEMP e LLOYD, *Brethren of the Coast*, p. 3; BRIDENBAUGH e BRIDENBAUGH, *No Peace beyond the Line*, pp. 62, 176; Richard PRICE (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, 2ª ed., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979. Piratas continuaram levando o que chamavam de "vida de quilombola" até a década de 1720. Ver Examination of Thomas Jones, Feb., 1724, High Court of Admiralty Papers (HCA) 1/55, fo. 52, Public Record Office, Londres.

28. Christopher HILL, "Racial Pirates?", em Margaret JACOB e James JACOB (eds.), *The Origins of Anglo-American Radicalism*, Londres, George Allen & Unwin, 1984, p. 20; William DAMPIER, *A New Voyage around the World*, Londres, 1697, pp. 219-20; KEMP e LLOYD, *Brethren of the Coast*, p. 17; BROMLEY, "Outlaws at Sea", pp. 6, 8, 9.

29. "Simsons Voyage", Sloane MSS 86, 43; BROMLEY, "Outlaws at Sea", p. 17; Marcus REDIKER, "The Common Seaman in the Histories of Capitalism and the Working Class", *International Journal of Maritime History* 1 (1989), pp. 352-3.

30. James BOSWELL, *The Life of Samuel Johnson...*, Londres, 1791, p. 86; Jesse LEMISCH, "Jack Tar in the Streets: Merchant Seamen in the Politics of Revolutionary American", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 25, 1968, pp. 379, 375-6, 406; Richard B. MORRIS, *Government and Labor in Early America*, Nova York, Columbia University Press, 1946, pp. 246-7, 257, 262-8; capitão Charles JOHNSON, *A General History of the Pyrates*, ed. de Manuel Schonhorn, 1724, 1728; reimpressão, Columbia (S. C.), University of South Carolina Press, 1972, pp. 244, 359 [doravante JOHNSON, *History*]; A. G. COURSE, *The Merchant Navy: a Social History*, Londres, F. Muller, 1963, p. 61; DAVIS, *Rise of the English Shipping Industry*, pp. 144, 154-5.

31. Gov. Lowther ao Conselho de Comércio, em W. Noel SAINSBURY et. al. (eds.), *Calendar of State Papers, Colonial Series, America and the West Indies*, Londres, 1860-, 39, p. 350; *Piracy Destroy'd*, Londres, 1700, pp. 3-4, 12; R. D. MERRIMAN (ed.), *Queen Anne's Navy: Documents Concerning the Administration of the Navy of Queen Anne, 1702-1714*, Londres, Navy Records Society, 1961, pp. 170-2, 174, 221-2, 250; C. LLOYD, *The British Seaman*, pp. 124-49; Peter KEMP, *The British Sailor: A Social History of the Lower Deck*, Londres, Dent, 1970, capítulos 4, 5.

32. COURSE, *Merchant Navy*, p. 84; C. LLOYD, *The British Seaman*, p. 57. Edward COOKE, *A Voyage to the South Sea*, Londres, 1712, pp. V-VI, 14-6; Woodes ROGERS, *A Cruising Voyage Round the World*, ed. de G. E. Manwaring, 1712; reimpressão: Nova York, Longmans, Green and Co., 1928, pp. XIV, XXV; George SHELVOCKE, *A Voyage Round the World*, Londres, 1726, pp. 34-6, 38, 46, 157, 214, 217; William BETAGH, *A Voyage round the World*, Londres, 1728, p. 4.

33. REDIKER, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, cap. 6.

34. JOHNSON, *History*, pp. 213, 423; Examination of John Brown, 1717, em John Franklin JAMESON (ed.), *Privateering and Piracy in the Colonial Period: Illustrative Documents*, Nova York, Macmillan, 1923, p. 294; William SNELGRAVE, *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade*, 1734; reimpressão: Londres, Frank Cass, 1971, p. 199: HAYWARD (ed.), *Lives of the Most Remarkable Criminals*, p. 37; C. JOHNSON, *History*, p. 42, 296, 337.

35. Ver *An Account of the Conduct and Proceedings of the Late John Gow, alias Smith, Captain of the Late Pirates...*, 1725; reimpressão: Edimburgo, Gordon Wright Publishing, 1978, introdução.

36. JOHNSON, *History*, 338, p. 582; "Proceedings of the Court held on the Coast of Africa", HCA 1/99, fo. 101; *Boston Gazette*, 24-31 de outubro de 1720, 21-28 de março de 1726; SNELGRAVE, *New Account*, 225, p. 241; *Boston News-Letter*, 14-21 de novembro de 1720; Testemunho de Thomas Checkley (1717), em JAMESON (ed.), *Privateering and Piracy*, p. 304; *The Trials of Eight Persons Indited for Piracy*, Boston, 1718, p. 11.

37. *An Account of... the Late John Gow*, p. 3; JOHNSON, *History*, pp. 244, 224. A tripulação de Bartholomew Robert foi capturada em 1722 porque muitos homens estavam bêbados na hora do combate. Ver JOHNSON, *History*, p. 243, e John ATKINS, *A Voyage to Guinea, Brazil, & the West Indies...*, 1735; reimpressão: Londres, Frank Cass, 1970, p. 192.

38. JOHNSON, *History*, pp. 129, 135, 167, 205, 209, 211, 212, 222, 280, 308, 312, 343, 353, 620; *American Weekly Mercury*, 17 de março de 1720; SNELGRAVE, *New Account*, pp. 233-8.

39. Walter Hamilton ao Conselho de Comércio e Agricultura, 6 de janeiro de 1718, Colonial Office Papers CO 152/12, fo. 211, Public Record Office, Londres; *Boston Gazette*, 6-13 de julho de

1725; James Vernon ao Conselho de Comércio e Agricultura, 21 de dezembro de 1697, *Calendar of State Papers, Colonial Series* 16 (1697-8), p. 70; *Tryals of Thirty-Six Persons for Piracy*, Boston, 1723, p. 3; Clive SENIOR, *A Nation of Pirates: English Piracy in Its Heyday*, Nova York, Crane, Russak & Co., 1976, p. 22; Kenneth KINKOR, "From the Seas! Black Men under the Black Flag", *American Prospects* 10 (1995), pp. 27-9.

40. *American Weekly Mercury*, 17 de março de 1720; JOHNSON, *History*, p. 82; Information of Joseph Smith and Information of John Webley (1721), HCA 1/18, fo. 35; Information of William Voisy (1721) HCA 1/55, fo. 12. Índios americanos também tripulavam navios piratas, embora em número bem menor. Ver *The Trials of Five Persons for Piracy, Felony, and Robbery*, Boston, 1726.

41. Testemunho de Richard Hawkins, *Political State of Great Britain* 28 (1724), p. 153; *Boston News-Letter*, 17-24 de junho de 1717; *The Tryals of Major Stede Bonnet and Other Pirates*, Londres, 1719, p. 46; C. JOHNSON, *History*, pp. 173, 427, 595. Ver também *Boston News-Letter*, 29 de abril-6 de maio de 1717.

42. *Boston News-Letter*, 4-11 de abril de 1723.

43. John GAY, *Polly, An Opera*, Londres, 1729.

44. R. Reynall BELLAMY (ed.), *Ramblin' Jack: The Journal of Captain John Cremer*, Londres, Jonathan Cape, 1936, p. 144; Hugh F. RANKIN, *The Golden Age of Piracy*, Nova York, Holt, Rinehart and Winston, 1969, p. 82. Ver Conselho da Virgínia à Comissão de Comércio, 11 de agosto de 1715, CO 5/1317.

45. JOHNSON, *History*, p. 273.

46. H. ROSS, "Some Notes on the Pirates And Slavers Around Sierra Leone and the West Coast of Africa, 1680-1723", *Sierra Leone Studies* 11 (1928) 16-53; JOHNSON, *History*, p. 131; L. G. Carr LAUGHTON, "Shantying and Shanties", *Mariner's Mirror* 9 (1923), pp. 48-50; Trial of John McPherson and others, Proceedings of the Court of Admiralty, Philadelphia, 1731, HCA 1/99, fo. 3; Information of Henry Hull (1729) HCA 1/56, fo. 29-30.

47. Marcus REDIKER, "Liberty beneath the Jolly Roger: The Lives of Anne Bonny and Mary Read, Pirates", em Margaret CREIGHTON e Lisa NORLING (eds.), *Iron Men, Wooden Women: Gender and Atlantic Seafaring, 1700-1920*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995. Dianne DUGAW, *Warrior Women and Popular Balladry, 1650-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; e Jo STANLEY, *Bold in Her Breeches: Women Pirates across the Ages*, Londres, HarperCollins, 1995.

48. Cotton MATHER, *Instructions to the Living, From the Condition of the Dead: A Brief Relation of Remarkables in the Shipwreck Of Above one Hundred Pirates...*, Boston, 1717, p. 4; Reunião de 1º de abril de 1717, em H. C. Maxwell LYTE (ed.), *Journal of the Commissioners for Trade and Plantations...*, Londres, HMSO, 1924, 3, p. 359; JOHNSON, *History*, p. 7; *American Weekly Mercury*, 24 de novembro de 1720; *New England Courant*, 19-26 de março de 1722.

49. JOHNSON, *History*, pp. 115-6; "Proceedings", HCA 1/99, fo. 158; SNELGRAVE, *New Account*, p. 203.

50. JOHNSON, *History*, p. 244; BROMLEY, "Outlaws at Sea", pp. 11, 12; ATKINS, *Voyage*, p. 191.

51. *Parker v. Boucher*, 1719, HCA 2/132; *Wise v. Beekman*, 1716, HCA 24/131. Para outros exemplos de conflitos que foram parar nos tribunais, ver *Coleman v. Seamen*, 1718 e *Desbrough v. Christian*, 1720, HCA 24/132; *Povey v. Bigelow*, 1722, HCA 24/134; *Wistridge v. Chapman*, 1722, HCA 24/135. Todos, Public Record Office, Londres.

52. Informação de Alexander Thompson, 1723, HCA 1/55, fo. 23; ver também Petição de John Massey e George Lowther, 1721, CO 28/17, fo. 199.

53. "Proceedings", HCA 1/99, fo. 4-6; ver também ATKINS, *Voyage*, pp. 91, 186-7.

54. Philip D. CURTIN, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison (Wisc.), University of Wisconsin Press, 1969, p. 150. "The Memoriall of the Merchants of London Trading to Africa", 1720, Admiralty Papers (ADM) 1/3810, Public Record Office, Londres; *American Weekly Mercury*, 30 de março-6 de abril de 1721.

55. *Boston Gazette*, 13-20 de junho de 1720; "Anonymous paper relating to the sugar and tobacco trade", 1724, CO 388/24, fo. 186-87.

56. ATKINS, *Voyage*, p. 98; RAWLEY, *The Transatlantic Slave Trade*, p. 155; *Boston Gazette*, 27 de agosto-3 de setembro de 1722; *New England Courant*, 3-10 de setembro de 1722.

57. "Proceedings", HCA 1/99, fo. 98; Stanley RICHARDS, *Black Bart*, Llandybie (Gales) C. Davies, 1966, p. 107.

58. RAWLEY, *The Transatlantic Slave Trade*, p. 162.

59. Ibid., 164, 165; CURTIN, *Atlantic Slave Trade*, p. 150.

60. Douglas North e Gary B. Walton enfatizam a destruição da pirataria como uma importante fonte de avanço de produtividade na navegação do século XVIII. Ver seu "Sources of Productivity Change in Colonial American Shipping", *Economic History Review* 67 (1968), pp. 67-78.

61. JOHNSON, *History*, p. 43; Leo Francis STOCK, *Proceedings and Debates of the British Parliaments respecting North America*, Washington (D.C.), Carnegie Institute, 1930, 3, pp. 364, 433, 453, 454; RITCHIE, *Captain Kidd*, pp. 235-7. A participação direta de Walpole pode ser vista em Treasury Warrant to Capt. Knott, T52/32, 10 de agosto de 1722, P. R. O., e em *American Weekly Mercury*, 1-8 de julho de 1725. Anne PÉROTIN-DUMON, "The Pirate and the Emperor: Power and the Law on the Seas, 1450-1850", em James D. TRACY (ed.), *The Political Economy of Merchant Empires*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 196-227, e Janice E. THOMSON, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns: State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1994.

62. W. E. MAY, "The Mutiny of the *Chesterfield*", *Mariners' Mirror* 47 (1961), pp. 178-87; Aimé CÉSAIRE, "Nursery Rhyme", em *The Collected Poetry of Aimé Césaire*, trad. de Clayton Eshleman e Annette Smith, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1983, p. 265.

6. "OS PÁRIAS DAS NAÇÕES DA TERRA" [pp. 187-223]

1. Daniel HORSMANDEN, *A Journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy formed by Some White People, in Conjunction with Negro and other Slaves, for Burning the City of New York in America, and Murdering the Inhabitants*, Nova York, 1744. (Editado e reproduzido por Thomas J. Davis em *The New York Slave Conspiracy*, Boston, Beacon Press, 1971, pp. 15, 443, 16, 452, 448-9.) Todas as citações subseqüentes referem-se a essa edição, doravante citada como HORSMANDEN, *Journal*.)

2. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 15, 16, 155, 409, 446-7, 448; *Boston Gazette*, 15-22 de junho de 1741; Vice-governador George Clarke aos Lordes do Comércio, 24 de agosto de 1741, em E. B.

O'CALLAGHAN (ed.), *Documents Relative to the Colonial History of The State of New York*, Albany, Weed, Parsons & Co., 1855, 4, pp. 201-3.

3. HORSMANDEN, *Journal*, p. 29. Ver também T. J. DAVIS, *A Rumor of Revolt: The "Great Negro Plot" in Colonial New York*, Nova York, The Free Press, 1985, p. 78.

4. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 112, 160, 159, 42, 198, 418, 313, 246, 458, 436.

5. Ibid., pp. 441, 432, 6, 10, 11, 12.

6. Carta anônima a Cadwallader Colden, 23 de julho (?) de 1741, em Cartas e Documentos de Cadwallader Coden, 1715-1748, *Collections of the New-York Historical Society*, 1937, 8, pp. 270-2; Winthrop JORDAN, *White Over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1968, pp. 116, 121, 118, 119; Edgar J. MCMANUS, *A History of Negro Slavery in New York*, Syracuse (N. Y.), Syracuse University Press, 1966, pp. 13-139.

7. William SMITH, Jr., *The History of the Province of New York*, 1757; reimpressão: ed. de Michael Kammen, Cambridge (Mass.), Belknap Pres of Harvard University Press, 1972, 1, pp. 24-59; Ferenc M. SZASZ, "The New York Slave Revolt of 1741: A Re-examination", *New York History* 48 (1967), pp. 215-30; Leopold S. LAUNITZ-SCHURER, Jr., "Slave Resistance in Colonial New York: An Interpretation of Daniel Horsmanden's New York Conspiracy", *Phylon* 41 (1980), pp. 137-52.

8. T. J. DAVIS, *Rumor of Revolt*, pp. XII, XIII, 44, 226, 250, 258, 260, 277.

9. Gary B. NASH, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, cap. 5; Jacob PRICE, "Economic Function of American Port Towns in the Eighteenth Century", *Perspectives in American History* 8 (1974), p. 173; HORSMANDEN, *Journal*, pp. 217, 34, 204, 211, 211, 288, 258.

10. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 58, 59. George William EDWARDS, *New York as an Eighteenth-Century Municipality*, Nova York, Columbia University Press, 1917, 2, p. 109. Ver também Lawrence LEDER, "'Dam'me Don't Stir a Man': The Trial of New York Mutineers in 1700", *New-York Historical Society Quarterly* 42 (1958), pp. 261-83.

11. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 322; 68, 93, 190, 194; 119, 271, 296, 302, 102; 33, 120, 413.

12. Samuel MCKEE, *Labor in Colonial New York, 1664-1776*, Nova York, Columbia University Press, 1935, pp. 65, 66; *New York Gazette*, 3-10 de julho de 1738; Vice-governador Clarke aos Lordes do Comércio, 2 de junho de 1738, em O'CALLAGHAN (ed.), *Documents*, p. 115.

13. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 77-78; 459; 277, 282.

14. *The Colonial Laws of New York, from the Year 1664 to the Revolution*, Albany, James B. Lyon, 1894, 2, p. 679; HORSMANDEN, *Journal*, pp. 229; 41, 44; 418. A respeito de armas, ver *Colonial Laws*, 2, pp. 687; 218; 174; 72, 132; 263, 231, 417, 418, 253, 417; 263; 417; 301; 217; 318-9; 257; 152, 169; 453.

15. *New York Gazette*, 31 de janeiro-7 de fevereiro de 1738; HORSMANDEN, *Journal*, pp. 66, 448, 323, 13.

16. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 419; 82; 81; 148, 174; 210; 81; 191, 196; 461; 59; 210; 143; 191; 81; 173; 268; 255.

17. Ibid., p. 239. Ao chamar cada um desses organizadores importantes de "headman" ["líder", "cabeça", "chefe"], Hughson e outros apelaram para o significado dominante do termo em meados do século XVIII: o *headman* era o líder de um grupo étnico; ver *Oxford English Dictionary*, s. v. "headman".

18. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 245, 193. Escravos *papa*, ou *pawpaw*, tinham desempenhado importante papel na revolta de escravos de 1712. Ver Kenneth SCOTT, "The Slave Insurrection in New York in 1712", *New-York Historical Society Quarterly* 45 (1961), pp. 43-74. Para um relato do desenvolvimento inicial da comunidade afro-americana de Nova York, ver Joyce D. GOODFRIEND, *Before the Melting Pot: Society and Culture in Colonial New York City, 1664-1730*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1992, pp. 111-32.

19. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 118, 120, 460, 461; Monica SCHULER, "Akan Slave Rebellions in the British Caribbean", *Savacou* 1 (1970), pp. 15, 16, 23; e ID., "Ethnic Slave Rebellions in the Caribbean and the Guianas", *Journal of Social History* 3 (1970), pp. 374-85; Ray A. KEA, *Settlements, Trade, and Polities in the Seventeenth-Century Gold Coast*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982, pp. 92-3, 131, 149; Kwame Yeboa DAAKU, *Trade and Politics on the Gold Coast: A Study of the African Reaction to European Trade*, Oxford, Clarendon Press, 1970; e J. K. FYNN, *Asante and Its Neighbours, 1700-1807*, Londres, Longman, 1971; John THORNTON, "African Dimensions of the Stono Rebellion", *American Historical Review* 96 (1991), pp. 1101-13.

20. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 437, 284, 297; Z. Maurice JACKSON, "Some Combination of Villains: The Unexplored Organizational Sources of the New York Conspiracy of 1741", dissertação inédita, Georgetown University, 1993; Orlando PATTERSON, "The Maroon War", em Richard PRICE (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1979, p. 262; *A Genuine Narrative of the Intended Conspiracy of the Negroes at Antigua*, Dublin, 1737, p. 7; David Barry GASPAR, *Bondmen and Rebels: A Study of Master-Slave Relations in Antigua, With Implications for Colonial British America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985; FYNN, *Asante*, pp. 58-60. Para um comentário contemporâneo sobre trovão e relâmpago e alguns dos seus significados culturais na Costa do Ouro, ver P. E. H. HAIR, Adam JONES, e Robin LAW (eds.), *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa, 1678-1712*, Londres, The Hakluyt Society, 1992, 2, pp. 398, 458, 579, 581, 589, 674.

21. HORSMANDEN, *Journal*, p. 59; Governador Hunter aos Lordes do Comércio, 23 de junho de 1712, em O'CALLIGHAN, *Documents*, 5, pp. 341-42. Ver MCMANUS, *History of Negro Slavery*, pp. 122-6; SCOTT, "The Slave Insurrection", pp. 62-7, 57 (citação); David HUMPHREYS, *An Historical Account of the Incorporated Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*, Londres, 1730, pp. 240-2.

22. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 106, 547, 549, 200, 204; SCOTT, "The Slave Insurrection", pp. 52, 54-6; *New York Weekly Journal*, 7 de março de 1737.

23. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 106, 59, 182, 80, 81, 111, 118, 120, 163, 172, 228.

24. Ibid., pp. 277, 279, 281, 282, 285, 292, 293, 305, 341, 346-7, 460; Susan E. KLEPP e Billy G. SMITH (eds.), *The Infortunate: The Voyages and Adventures of William Moraley, an Indentured Servant*, 1743; reimpressão: University Park (Pa.), Penn State University Press, 1992, pp. 94-6.

25. Audrey LOCKHART, *Some Aspects of Emigration From Ireland to the North American Colonies Between 1660 and 1775*, Nova York, Arno Press, 1976, pp. 17, 22, 23; David Noel DOYLE, *Ireland, Irishmen, And Revolutionary America, 1760-1820*, Dublin e Cork, Mercier Press, 1981, pp. 62, 64; Kerby A. MILLER, *Emigrants and Exiles: Ireland and the Irish Exodus to North America*, Nova York, Oxford University Press, 1985, p. 142; *New England Courant*, 4-11 de janeiro de 1725 (citação).

26. LOCKHART, *Some Aspects...*, pp. 98, 102, 152.

27. Kenneth COLEMAN e Milton READY (eds.), *The Colonial Records of the State of Georgia*, Athens (Ga.), University of Georgia Press, 1982, 20, pp. 365, 366; EDWARDS, *New York as an Eighteenth-Century Municipality*, p. 113; LOCKHART, *Some Aspects of Emigration*, p. 90.

28. MILLER, *Emigrants and Exiles*, p. 147; o reverendo Aubrey GWYNN (ed.), "Documents Rela-

ting to the Irish in the West Indies", *Analecta Hibernica* 4, 1932, p. 281-2; LOCKHART, *Some Aspects...*, p. 130.

29. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 28, 93, 182, 319.

30. Ibid., pp. 167, 117, 179, 81.

31. Ibid., pp. 179, 81, 147; ver também pp. 199, 197, 181.

32. Ibid., pp. 180, 151, 28; ver também pp. 173, 181, 182. A respeito do uso inicial de bolas de fogo no Caribe, ver, por exemplo, Alexander O. EXQUEMELIN, *The Buccaneers of America*, 1678; reimpressão: ed. Robert C. RITCHIE, Annapolis (Md.), Naval Institute Press, 1993, pp. 178, 180.

33. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 350-1, 370; para referências à trama papista, ver pp. 341, 350, 387, 413, 420, 431-2. A carta de Oglethorpe também é resumida em O'CALLAGHAN, *Documents*, 6, pp. 198-9.

34. A literatura histórica sobre o Grande Despertar é vasta. Ver NASH, *The Urban Crucible*, pp. 206, 211, 216, 219; Charles Hartshorn MAXSON, *The Great Awakening in the Middle Colonies*, Chicago, University of Chicago Press, 1920; Frank LAMBERT, *"Pedlar in Divinity": George Whitefield and the Transatlantic Revivals*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1994. O escravo James Albert Ukawsaw Gronniosaw escreveu anos depois: "Conheci o senhor Whitefield muito bem. — Ouvi-o pregar em Nova York". Ver seu *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African Prince, Written by Himself*, Newport, R. I., 1774.

35. J. Richard OLIVAS, "Great Awakenings: Time, Space, and the Varieties of Religious Revivalism in Massachusetts and Northern New England, 1740-1748" [Dissertação de doutorado], University of California, Los Angeles, 1997; NASH, *The Urban Crucible*, pp. 208, 210, 482; Charles CHAUNCEY, *Seasonable Thoughts on the State of Religion*, Boston, 1742, pp. III-XXX; Carl BRIDENBAUGH (ed.), *Gentleman's Progress: The Itinerarium of Dr. Alexander Hamilton, 1744*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1948, p. 33.

36. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 105, 158, 203, 267, 300, 386. A instrução religiosa de escravos era desde sempre tema controvertido em Nova York. Os senhores de escravos temiam as reuniões e as mensagens de quacres, batistas e até da conservadora Sociedade para a Propagação do Evangelho em Terras Estrangeiras da Igreja Anglicana. O catequista da sociedade Elias Neau, ex-marinheiro e galé, fora responsabilizado pela revolta dos escravos de 1712. Ver MCMANUS, *History of Negro Slavery*, pp. 70, 73, 75; HUMPHREYS, *An Historical Account*, pp. 235-43; NASH, *the Urban Crucible*, p. 211.

37. George WHITEFIELD, "Letter to the Inhabitans of Maryland, Virginia, North and South Carolina", em *Three Letters from the Reverend G. Whitefield*, Filadélfia, 1740. Ver também Kenneth P. MINKEMA, "Jonathan Edwards on Slavery and the Slave Trade", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 54 (1997), pp. 823-34.

38. *South Carolina Gazette*, 10-17 e 17-24 de abril de 1742, como citado em Alan GALLAY, "The Great Sellout: George Whitefield on Slavery", em Winfred B. MOORE e Joseph F. TRIPP (eds.), *Looking South: Chapters in the Story of an American Region*, Nova York, Greenwood Press, 1989, p. 24; Alexander GARDEN, *Regeneration, and the Testimony of the Spirit*, Charleston, 1740; *George Whitefield's Journals*, Guilford, Banner of Truth, 1960, p. 442; William SMITH, *A Natural History of Nevis and the Rest of the English Charibee Islands...*, Cambridge, 1745, p. 230.

39. HORSMANDEN, *Journal*, p. 360; Daniel Horsmanden a George Clarke, 20 de maio de 1746, em *Minutes of the Council in Assembly*, Parish Transcripts, New-York Historical Society, ff. 24-5. William D. Piersen escrevera, apropriadamente: "Às vezes parecia, para os conservadores, que os

piores temores de [reverendo H. A.] Brockwell e [reverendo Charles] Chauncey se materializavam, e que a antiga heresia antinomiana voltara, sob uma luz negra, pela qual escravos em estado de graça acreditavam estar acima da lei de seus senhores". Ver seu *Black Yankees: The Development of an Afro-american Subculture in Eighteenth-Century*, New England Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1988, p. 71.

40. Originariamente publicado em *Weekly Miscellany*, 27 de junho de 1741, e reproduzido em *New Weekly Miscellany*, 15 de agosto de 1741, e em *Scots Magazine*, agosto de 1741, pp. 367-8. Whitefield temia que sua pregação tivesse incitado a insurreição, e em sua *Letter to the Negroes Lately Converted to Christ in America*, Londres, 1743, publicada anonimamente, ele dissera aos escravos que era melhor morrer do que desobedecer a seus senhores. Posteriormente ele se tornaria proprietário de escravos e defenderia a lei da escravidão na Geórgia, fazendo as pazes com o Diabo. Ver GALLAY, "The Great Sellout", em MOORE e TRIPP (eds.), *Looking South*, pp. 24-7, e Stephen J. STEIN, "George Whitefield and Slavery: Some New Evidence", *Church History* 42 (1973), pp. 243-56.

41. Escrevendo sobre a historiografia da escravidão, Peter H. Wood observou: "Não houve ainda bem-sucedidos estudos longitudinais que analisassem períodos de concentrada resistência escrava na comunidade atlântica, como o fim da década de 1730 e o começo da de 1790". Ver seu "'I Did the Best I Could for My Day': The Study of Early Black History during the Second Reconstruction, 1960 to 1976", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 35 (1978), pp. 185-225. Dois excelentes estudos sobre o assunto foram escritos depois disso: Dabid Barry GASPAR, "A Dangerous Spirit of Liberty: Slave Rebellion in the West Indies during the 1730s", *Cimarrons* 1 (1981), pp. 79-91, e Julius Sherrad SCOTT III, "The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution" [Dissertação de doutorado], Duke University, 1986.

42. Herbert APTHEKER, *American Negro Slave Revolts*, Nova York, International Publishers, 1943, 1974, pp. 80, 191-2, 189; *American Weekly Mercury*, 26 de fevereiro-5 de março de 1734; Peter H. WOOD, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, Nova York, W. W. Norton, 1974, pp. 308-26; "A Ranger's Report of Travels with General Oglethorpe, 1739-1742", em Newton MERENESS (ed.), *Travels in the American Colonies*, Nova York, Macmillan, 1916, p. 223.

43. Charles LESLIE, *A New and Exact Account of Jamaica*, Edimburgo, 1739, p. 80; Mavis CAMPBELL, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: a History of Resistance, Collaboration, and Betrayal*, South Hadley (Mass.), Bergin and Garvey, 1988, pp. 76, 6, 59-61.

44. Michael CRATON, *Testing the Chains: Slave Resistance in The British West Indies*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1983, cita os *Journals of the House of Assembly*, Jamaica, 3, pp. 98, 100. Ver também CAMPBELL, *Maroons of Jamaica*, pp. 54, 61, 78, 101, 143-4.

45. CRATON, *Testing the Chains*, p. 90; CAMPBELL, *Maroons of Jamaica*, p. 151.

46. Richard PRICE (ed.), *To Slay the Hydra: Dutch Colonial Perspectives on the Saramaka Wars*, Ann Arbor (Mich.), Karoma, 1983, p. 15; Cornelius Ch. GOSLINGA, *The Dutch in the Caribbean and the Guianas, 1680-1791*, Assem/Maastricht, Holanda, Van Gorcum, 1985, pp. 541, 554, 676.

47. COLEMAN e READY (eds.), *Colonial Records of the State of Georgia*, vol. 20, citações nas páginas 365, 271, 366, 241, 246, 272, 284, 285, 270-1, 246; James Oglethorpe a George Clarke, 22 de abril de 1743, Parish Transcripts, f. 20; MILLER, *Emigrants and Exiles*, pp. 146-7. Para outros exemplos de resistência irlandesa, ver *A Genuine Narrative of the Intended Conspiracy of the Negroes At Antigua*, p. 15; *Boston News-Letter*, 24 de maio de 1739; APTHEKER, *American Negro Slave Revolts*, p. 187;

DOYLE, *Ireland, Irishmen...*, p. 49; *Boston Evening-Post*, 7 de janeiro de 1745; Philip D. MORGAN e George D. TERRY, "Slavery in Microcosm: A Conspiracy Scare in Colonial South Carolina", *Southern Studies* 21 (1982), pp. 121-45. Sobre Priber, veja Verner W. CRANE, "A Lost Utopia of the First American Frontier", *Sewance Review* 27 (1919), pp. 48-60, e dois artigos de Knox MELLON, Jr., "Christian Priber and the Jesuit Myth", *South Carolina Historical Magazine* 61 (1960), pp. 75-81, e "Christian Priber's Cherokee 'Kingdom of Paradise'", *Georgia Historical Quarterly* 57 (1973), pp. 310-31.

48. Gwin, Bastian e Jonneau pertenciam ao padeiro John Vaarck; Tom, ao padeiro Divertie Bradt; Pablo, ao cervejeiro Frederick Becker; e Primus, ao destilador James Debrosses. Observava-se na corte que os "criados de um padeiro, pela natureza do seu negócio, [...] estão sempre no comando do fogo". Ver HORSMANDEN, *Journal*, p. 390. Sobre incêndios criminosos na Nova Inglaterra colonial, ver Lawrence W. TOWNER, "A Good Master Well Served: A Social History of Servitude in Massachusetts, 1620-1750" [Dissertação de doutorado], Northwestern University, 1955, p. 279.

49. GASPAR, "A Dangerous Spirit of Liberty", p. 87; *American Weekly Mercury*, 26 de fevereiro-5 de março de 1734; COLEMAN e READY, *Colonial Records of Georgia*, 20, pp. 241, 246, 258, 270; *American Weekly Mercury*, 19-26 de maio e 23-30 de junho de 1737; *New England Weekly Journal*, 10 de outubro de 1738.

50. *South Carolina Gazette*, 11-18 de agosto de 1739; *Boston News-Letter*, 20 de novembro de 1740; *American Weekly Mercury*, 22-29 de janeiro de 1741; *London Evening Post*, 10 de janeiro de 1741; *Boston Gazette*, 29 de junho-6 de julho de 1741; *Boston News-Letter*, 7-14 de maio de 1741; *American Weekly Mercury*, 10-17 de setembro de 1741; *Boston News-Letter*, 1 de outubro de 1741; MORGAN e TERRY, "Slavery in Microcosm", p. 122.

51. *South Carolina Gazette*, 1º-7 de janeiro de 1741, citado em GALLAY, "The Great Sellout". Em MOORE e TRIPP (eds.), *Looking South*, p. 23, finalmente se concluiu que o fogo em Charleston não foi posto por escravos; J. H. EASTERBY, R. Nicholas OLDSBERG, e Terry W. LIPSCOMB (eds.), *The Colonial Laws of South Carolina: The Journal of the Commons House of Assembly*, Columbia, S. C., 1951-, 3, pp. 461-2, citado em GALLAY, "The great sellout", p. 24.

52. HORSMANDEN, *Journal*, p. 387. A respeito do plano contra a cidade no aniversário do incêndio de forte George, ver as *Minutes of the Council in Assembly*, 18 de março de 1742, Parish Transcripts, folder 162, f. 171.

53. BRIDENBAUGH, *Gentleman's Progress*, pp. 41, 44, 46 citação, pp. 48, 221.

54. William I. DAVIDSON e Lawrence J. BRADLEY, "New York Maritime Trade: Ship Voyage Patterns, 1715-1765", *New-York Historical Society Quarterly* 35 (1971), pp. 309-17; Colden citado em Michal KAMMEN, *Colonial New York: A History*, Nova York, Charles Scribner's Sons, 1975, p. 169. Ver também GOSLINGS, *The Dutch in the Caribbean*, p. 220.

55. James G. LYDON, "New York and the Slave Trade, 1700 to 1774", *William and Mary Quarterly*, 3ª ser., 35 (1978), pp. 375-94; Ira BERLIN, "Time, Space, and the Evolution of Afro-American Society on British Mainland North America", *American Historical Review* 85 (1980), pp. 49, 50; MCMANUS, *History of Negro Slavery*, p. 27.

56. Gaspar, *Bondmen and Rebels*, pp. 35-7.

57. LYDON, "New York and the Slave Trade", p. 35; MCMANUS, *History of Negro Slavery*, p. 35; Governador Rip Van Dam aos Lordes do Comércio, 2 de novembro de 1731, em O'Callaghan, *Documents*, 5, pp. 927-8; Governador William Cosby à House of Assembly, abril de 1734, Parish Transcripts, ff. 30-1. Ver também dois artigos de Darold D. WAX, "Negro Resistance to the Early

American Slave Trade", *Journal of Negro History* 61 (1966), pp. 13-143, e "Preferences for Slaves in Colonial America", *Journal of Negro History* 58 (1973), pp. 374-89. A queixa era em boa medida hipócrita, pois comerciantes de Nova York levavam escravos de "notável desobediência" para "serem vendidos nas colônias sulistas". Ver MCKEE, *Labor in Colonial New York*, p. 123.

58. MCMANUS, *History of Negro Slavery*, p. 35; LYDON, "New York and The Slave Trade", p. 385; James A. RAWLEY, *The Transatlantic Slave Trade: A History*, Nova York, W. W. Norton, 1981, p. 334.

59. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 9-10, 107; *Pennsylvania Gazette*, 26 de fevereiro de 1745.

60. HORSMANDEN, *Journal*, p. 212; Ray A. KEA, "'When I Die, I shall Return to my own Land': An 'Amina' Slave Rebellion in the Danish West Indies, 1733-1734", em John HUNWICK e Nancy LAWLER (eds.), *The Cloth of Many Colored Silks: Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1996, pp. 159-93.

61. HORSMANDEN, *Journal*, p. 267.

62. Ibid., pp. 259, 319, 70, 249, 118, 54, 419, 59-60, 283; Clarke aos Lordes do Comércio, 20 de junho de 1741, em O'CALLAGHAN, *Documents*, 6, p. 197.

63. *New York Weekly Journal*, 23 de junho de 1741; HORSMANDEN, *Journal*, pp. 271, 269, 266, 224, 210-1, 290; 61, 98, 166, 282, 297, 440.

64. Jane LANDERS, "Gracia Real de Santa Teresa de Mose: A Free Black Town in Spanish Colonial Florida", *American Historical Review* 95 (1990), pp. 9-30; ID., "Spanish Sanctuary: Fugitives in Florida, 1687-1790", *Florida Historical Quarterly* 62 (1984), pp. 296-313; John J. TEPASKE, "The Fugitive Slave: Intercolonial Rivarly and Spanish Slave Policy, 1687-1764", em Samuel PROCTOR (ed.), *Eighteenth-Century Florida and Its Borderlands*, Gainesville (Fla.), The University Presses of Florida, 1975, pp. 1-12.

65. Güemes a Montiano, 2 de junho de 1742, e para mais provas do plano preparado pelas autoridades espanholas para usar escravos norte-americanos, Montiano a José de Campillo, 12 de março de 1742, ambos em *Collections of the Georgia Historical Society* 7 (1913), pp. 33-4, 26 (essas são traduções de documentos originais localizados nos Arquivos Gerais das Índias em Sevilha). Ver também Larry E. IVERS, *British Drums on the Southern Frontier: The Military Colonization of Georgia, 1733-1749*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1974, pp. 151, 242.

66. Sobre a sincronização para o levante no começo de maio, ver *Boston News-Letter*, 7-14 de maio de 1741, e *American Weekly Mercury*, 7 de maio de 1741; HORSMANDEN, *Journal*, p. 111. Sobre os rancores de Quack, ver T. J. DAVIS, *A Rumor of Revolt*, pp. 90, 148; sobre corsários espanhóis, ver *Daily Gazette*, 7 de julho de 1741, e Carl E. SWANSON, *Predators and Prizes: American Privateering and Imperial Warfare, 1739-1748*, Columbia (S.C.), University of South Carolina Press, 1991, pp. 144, 148. A Assembléia de Nova York reconheceu a ameaça dos corsários aprovando uma dotação especial de quatrocentas libras para defender a cidade.

67. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 82, 411.

68. Ibid., pp. 389, 411-2. As autoridades também regularam os poços da cidade, onde tiradores de água trocavam planos e notícias da insurreição.

69. LYDON, "New York and the Slave Trade", pp. 378, 388. Para uma resposta similar dos traficantes e proprietários de escravos da Carolina do Sul, ver Darold D. D. WAX, "'The Great Risque We Run': The Aftermath of Slave Rebellion at Stono, South Carolina, 1739-1745", *Journal of Negro History* 67 (1982), pp. 136-47.

70. "Petition of Sundry Coopers of New York touching Negroes in the Trade", 1743, Parish Transcripts, folder 156, f. 1; HORSMANDEN, *Journal*, pp. 19, 16; 309; 49; 311. É importante lembrar

que "branco" como definição cultural era algo relativamente novo, tendo feito sua primeira aparição oficial no continente norte-americano na Virgínia apenas em 1680. A dicotomia entre branco e preto começou lentamente a substituir as velhas dicotomias de diferenças culturais, como inglês/africano, cristão/pagão, e civilizado/selvagem. Ver JORDAN, *White over Black*, p. 95.

71. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 346; 284; 81; 101; 282; 54; 311; 309.

72. Ibid., pp. 12, 82, 137, 383, 419, 431. Os êxitos de longo prazo no ensino da "brancura" em Nova York podem ser vistos na história da publicação dos documentos legais dos julgamentos. A primeira edição da coleção de Horsmanden, como já assinalado, recebeu o título de *A Journal of the Proceedings in the Detection of the Conspiracy Formed by Some White People, in Conjunction With Negro and Other Slaves, for Burning the City of New York in America, and Murdering the Inhabitants*. Originariamente publicado em Nova York em 1744 e reproduzido em Londres em 1747, o volume, só pelo título, fazia de "alguns brancos" atores centrais na conspiração e recusava-se, acima de tudo, a tratar "negro" e "escravo" como equivalentes perfeitos, pois havia "outros" escravos índios, para sermos precisos, envolvidos no complô. A edição seguinte, que apareceu em 1810, chamou-se *The New-York Conspiracy, or a History of the Negro Plot, with the Journal of the Proceedings Against the Conspirators at New-York in the Years 1741-2*. Mais tarde, no século XIX, o episódio ficou conhecido simplesmente como o Grande Complô Negro, nome que apagava a participação dos conspiradores de ascendência européia ou dos nativos americanos.

73. HORSMANDEN, *Journal*, pp. 273, 11, 276.

7. A HORDA HETEROGÊNEA NA REVOLUÇÃO AMERICANA [pp. 224-61]

1. Henry Laurens a J. B., Esq., 26 de outubro de 1765, Laurens a John Lewis Gervais, 29 de janeiro de 1766, e Laurens a James Grant, 31 de janeiro de 1766, todos em George C. ROGERS, Jr., David R. CHESNUTT, e Peggy J. CLARK (eds.), *The Papers of Henry Laurens*, Columbia (S. C.), University of South Carolina Press, 1968-, 5, pp. 38-40, 53-4, 60; Bull citado em Pauline MAIER, "The Charleston Mob and the Evolution of Popular Politics in Revolutionary South Carolina, 1765-1784", *Perspectives in American History* 4 (1970), p. 176.

2. Jesse LEMISCH, "Jack Tar in the Streets: Merchant Seamen in the Politics of Revolutionary America", *William and Mary Quarterly* (doravante WMQ) 3ª ser., 25 (1968), pp. 371-407; Marcus REDIKER, *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, cap. 5.

3. Dora Mae CLARK, "The Impressment of Seamen in the American Colonies", *Essays in Colonial History Presented to Charles Mclean Andrews by His Students*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1931, p. 217; Richard PARES, "The Manning of the Navy in the West Indies, 1702-1763", *Royal Historical Society Transactions* 20 (1937), pp. 48-9; Daniel BAUGH, *British Naval Administration in the Age of Walpole*, Princeton (N.J.), Princeton Universtity Press, 1965, p. 162.

4. Peter Warren ao duque de Newcastle, 18 de junho de 1745, em Julian GWYN (ed.), *The Royal Navy and North America: The Warren papers, 1736-1752*, Londres, Navy Records Society, 1973, p. 126.

5. Charles Knowles a [?], 15 de outubro de 1744, Admiralty Papers (doravante ADM) 1/2007, f. 135, Public Record Office, Londres; "The Memorial of Captain Charles Knowles", 1743, ADM, 1/2006; Peter Warren a Thomas Corbett, 2 de junho de 1746, em GWYN (ed.), *The Warren Papers*, p. 262.

6. Thomas HUTCHINSON, *The History of the Colony and Province of Massachusetts Bay*, ed. de Lawrence Shaw Mayo, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936, 1970, 2, pp. 330-1; William Shirley aos Lordes do Comércio, 1º de dezembro de 1747, Shirley ao duque de Newcastle, 31 de dezembro de 1747, Shirley a Josiah Willard, 19 de novembro de 1747, todos em Charles Henry LINCOLN (ed.), *Correspondence of William Shirley, Governor of Massachusetts and Military Commander of America, 1731-1760*, Nova York, Macmillan, 1912, 1, pp. 415, 416, 417, 418, 421, 422; John LAX e William PENCAK, "The Knowles Riot and the Crisis of the 1740s in Massachusetts", *Perspectives in American History* 19 (1976), pp. 182, 186 (Knowles citado, ênfase nossa), 205, 214; Douglas ADAIR e John A. SCHUTZ (eds.), *Peter Oliver's Origin and Progress of the American Rebellion: A Tory View*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 1961, pp. 41, 39; William ROUGHEAD (ed.), *Trial of Captain Porteous*, Toronto, Canada Law Book Co., 1909, p. 103.

7. LAX e PENCAK, "The Knowles Riot", p. 199; John C. MILLER, *Sam Adams: Pioneer in Propaganda*, Palo Alto (Calif.), Stanford University Press, 1936, pp. 15-6.

8. *Independent Advertiser*, 4 de janeiro de 1748; Shirley aos Lordes do Comércio, 1º de dezembro de 1747, em *Correspondence of William Shirley*, 1, p. 412; Resolução da Reunião de Eleitores de Boston, 20 de novembro de 1747, e Resolução da Câmara de Representantes de Massachusetts, 19 de novembro de 1747, ambos em *Boston Weekly Post-Boy*, 21 de dezembro de 1747; HUTCHINSON, *History of Massachusetts Bay*, 2, p. 332; William DOUGLASS, *A Summary, Historical and Political, of the First Planting, Progressive Improvements, and Present State of the British Settlements in North America*, Boston, 1749, pp. 254-5; *Independent Advertiser*, 28 de agosto de 1749; Amicus PATRIAE, *An Address to the Inhabitants of the Province of Massachusetts-Bay in New-England; More Especially, to the Inhabitants of New England; Occasioned by the late Illegal and Unwarrantable Attack upon their Liberties*, Boston, 1747, p. 4.

9. *Independent Advertiser*, 8 de fevereiro de 1748; 6 de março de 1749; 18 de abril de 1748; 25 de janeiro de 1748; 14 de março de 1748; 11 de janeiro de 1748.

10. Jonathan MAYHEW, *A Discourse Concerning Unlimited Submission*, Boston, 1750, reproduzido em Bernard BAILY (ed.), *Pamphlets of the American Revolution: 1750-1776*, vol. 1, *1750-1765*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1965, pp. 213-47; Charles W. AKERS, *Called unto Liberty: A Life of Jonathan Mayhew, 1720-1766*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1964, pp. 53, 67, 84.

11. Lorde Colvill a Philip Stephens, 9 de setembro de 1764 e 30 de novembro de 1764, ADM 1/482, ff. 386, 417-419; Neil R. STOUT, "Manning the Royal Navy in North America, 1763-1775", *American Neptune* 23 (1963), p. 175.

12. Contra-almirante Colvill ao sr. Stephens, 26 de julho de 1764, em John Russel BARTLETT (ed.), *Records of the Colony of Rhode Island and Providence Plantations in New England*, Providence, Knowles, Anthony & Co., 1861, 6, p. 428-29; Thomas HILL, "Remarks on board His Maj[esty]'s Schooner St. John in Newport Harbour Rhode Island", ADM 1/482, f. 372; Thomas Langhorne a lorde Colvill, 11 de agosto de 1764, ADM 1/482, f. 377. Ver também *Newport Mercury*, 23 de julho de 1764; Colvill a Stephens, 12 de janeiro de 1765, ADM 1/482, f. 432.

13. Governador Samuel Ward ao capitão Charles Antrobus, 12 de julho de 1765, em BARTLETT (ed.), *Records of the Colony of Rhode Island*, 6:447; Lordes do Almirantado ao sr. secretário Conway, 20 de março de 1766, em Joseph REDINGTON (ed.), *Calendar of Home Office Papers of the Reign of George III, 1766-1768*, Londres, 1879, 2, p. 26; HUTCHINSON, *History of Massachusetts Bay*, 3, 138;

Donna J. SPINDEL, "Law and Disorder: The North Carolina Stamp Act Crisis", *North Carolina Historical Review* 57 (1980), pp. 10-1; *Pennsylvania Journal*, 26 de dezembro de 1765; ADAIR e SCHUTZ (ed.), *Peter Oliver's Origin*, p. 69; LEMISH, "Jack Tar in the Streets", p. 392; David S. LOVEJOY, *Rhode Island Politics and the American Revolution, 1760-1776*, Providence, Brown University Press, 1958, p. 157; Paul A. GILJE, *The Road to Mobocracy: Popular Disorder in New York City, 1763-1834*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1987, p. 63.

14. *Oxford English Dictionary*, s. v. "strike"; C. R. DOBSON, *Masters and Journeymen: A Prehistory of Industrial Relations, 1717-1800*, Londres, Croom Helm, 1980, pp. 154-70; Oliver M. DICKERSON, *The Navigation Acts and the American Revolution*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1951, pp. 218-9.

15. J. CUNNINGHAM, *An Essay on Trade and Commerce*, Londres, 1770, pp. 52, 58. Sobre Wilkes, ver Pauline MAIER, *From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776*, Nova York, Vintage Books, 1972, pp. 162-9; George RUDÉ, *Wilkes and Liberty: A Social Study of 1763-1774*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

16. NAUTICUS, *The Rights of the Sailors Vindicated, in Answer to a Letter of Junius, on the 5th of October, wherein he asserts The Necessity and Legality of pressing men into the Service of the Navy*, Londres, 1772; William Ander SMITH, "Anglo-Colonial Society and the Mob, 1740-1775" [Dissertação de doutorado], Claremont Graduate School and University Center, 1965, p. 108; Nicholas ROGERS, "Liberty Road: Opposition To Impressment in Britain during the War of American Independence", em Colin HOWELL e Richard TWOMEY (eds.), *Jack Tar In History: Essays in the History of Maritime Life and Labour*, Fredericton, New Bruswick, Acadiensis Press, 1991, pp. 53-75.

17. Prince HOARE, *Memoirs of Granville Sharp*, 1820; Edward LASCELLES, *Granville Sharp and the Freedom of Slaves in England*, Londres, Oxford University Press, 1928; John FIELDING, *Penal laws*, Londres, 1768.

18. R. Barrie ROSE, "A Liverpool Sailors' Strike in the Eighteenth Century", *Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquarian Society* 68 (1958), pp. 85, 89, 85-92; "Extract of a Letter from Liverpool, Sept. 1, 1775", *The Morning Chronicle and London Advertiser*, 5 de setembro de 1775, reproduzido em Richard BROOKE, *Liverpool as it was during the Last Quarter of the Eighteenth Century, 1775 to 1800*, Liverpool, 1853, p. 332.

19. *A Letter to the Right Honourable The Earl of T—-e: or, the Case of J—- W—-, Esquire*, Londres, 1768, pp. 22, 39; MAIER, *From Resistance to Revolution*, p. 161; ADAIR e SCHUTZ (eds.), *Peter Oliver's Origin*, p. 56; *The Trial at Large of James Hill..., Commonly Known by the Name of John the Painter...*, 2ª edição, Londres, 1777.

20. Edward LONG, *The History of Jamaica, or General Survey of the Antient and Modern State of that Island; Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*, Londres, 1774, 2, p. 462; Mervyn ALLEYNE, *Roots of jamaican culture*, Londres, Pluto, 1988, cap. 4.

21. Douglas HALL (ed.), *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Londres, Macmillan, 1989, p. 106; Michael CRATON, *Testing The Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1982, pp. 125-39.

22. LONG, *History of Jamaica...*, 2, p. 460; HALL (ed.), *In Miserable Slavery...*, p. 98. Destaque-se que os marinheiros da Marinha Real aparentemente ajudaram a sufocar a rebelião em algumas áreas. Ver CRATON, *Testing the Chains...*, pp. 136, 132-3.

23. J. PHILMORE, *Two Dialogues on the Man-Trade*, Londres, 1760, pp. 9, 7, 8, 10, 14; David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1975, e ID., "New Sidelights on Early Antislavery Radicalism", WMQ, 3ª ser., 28 (1971), pp. 585-94.

24. PHILMORE, *Two Dialogues...*, pp. 45, 51, 54; Anthony BENEZET, *A Short Account of that Part of Africa Inhabited by the Negroes...*, Filadélfia, 1762; ID., Some *historical account of Guinea*, Filadélfia, 1771; D. DAVIS, *Problem of slavery*, p. 332.

25. James OTIS, *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, Boston, 1764, reproduzido em BAILYN (ed.), *Pamphlets of the American Revolution*, 1, pp. 419-82; *Boston News-Letter*, 19 de junho, 10 de julho, 18 de setembro e 30 de outubro de 1760, 2 de fevereiro de 1761.

26. Charles Francis ADAMS (ed.), *The Works of John Adams*, Boston, Little, Brown, 1856, 10, pp. 247, 272, 314-6; ADAIR e SCHUTZ (eds.), *Peter Oliver's Origin*, p. 35.

27. CRATON, *Testing the Chains*, pp. 138, 139, 140; O. Nigel BOLLAND, *The Formation of a Colonial Society: Belize, From Conquest to Crown Colony*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, p. 73.

28. Ver Peter WOOD, "'Taking Care of Business' in Revolutionary South Carolina: Republicanism and the Slave Society", em Jeffrey J. CROW e Larry E. TISE (eds.), *The Southern Experience in the American Revolution*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1978, p. 276; e ID., "'The Dream Deferred': Black Freedom Struggles on the Eve of White Independence", em Gary Y. OKIHIRO (ed.) *In Resistance: Studies in African, Caribbean, and Afro-American History*, Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1986, pp. 170, 172-3, 174-5; Jeffrey J. CROW, "Slave Rebelliousness and Social Conflict in North Carolina, 1775 to 1802", WMQ, 3ª ser., 37 (1980) pp. 85-6; Herbert APTHEKER, *American Negro Slave Revolts*, Nova York, International Publishers, 1943, 1974, pp. 87, 200-2; Benjamin QUARLES, *The Negro in the American Revolution*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1961, p. 14.

29. Sylvia R. FREY, *Water From the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1991, pp. 38, 61-2, 202.

30. Gary B. NASH, *Forging Freedom: The Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1988, p. 72; QUARLES, *Negro in the American Revolution*, p. 84; LEMISCH, "Jack Tar in the Streets", p. 375; Shane WHITE, "'We Dwell in Safety and Pursue our Honest Callings'; Free Blacks in New York City, 1783-1810", *Journal of American History* 75 (1988), pp. 453-54; Ira DYE, "Early American Merchant Seafarers", *Proceedings of the American Philosophical Society* 120 (1976), p. 358; Philip D. MORGAN, "Black Life in Eighteenth-Century Charleston", *Perspectives in American History*, nova série, 1 (1984), p. 200; WOOD, "'Taking Care of Business'", em CROW e TISE (eds.), *The Southern Experience*, p. 276; CROW, "Slave rebelliousness", p. 85; Henry Laurens a John Laurens, 18 de junho e 23 de junho de 1775, em *Papers of Laurens*, 10, pp. 184, 191.

31. F. Nwabueze OKOYE, "Chattel Slavery as the Nightmare of the American Revolutionaries", WMQ, 3ª ser., 37 (1980), p. 12; Anthony Benezet a Granville Sharp, 29 de março de 1773, em Roger BRUNS (ed.), *Am I not a Man and a Brother: the Antislavery Crusade of Revolutionary America, 1688-1788*, Nova York, Chelsea House Publishers, 1977, p. 263.

32. John M. BUMSTED e Charles E. CLARK, "New England's Tom Paine: John Allen and the Spirit of Liberty", WMQ, 3ª ser., 21 (1964), p. 570; BRUNS (ed.), *Am I not a Man...*, pp. 257-62; Thomas PAINE, "African slavery in America", 1775, em Philip S. FONER (ed.), *The Collected Writings of Thomas Paine*, Nova York, The Citadel Press, 1945, pp. 17, 19. WOOD, "The Dream Deferred", pp. 168, 181.

33. Sharon SALINGER, *"To Serve Well and Faithfully": Indentured Servitude in Pennsylvania, 1682-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 101-2; MORGAN, "Black Life", pp. 206-7, 219.

34. Arthur Meier SCHLESINGER, "Political Mobs and the American Revolution, 1765-1776", *Proceedings of the American Philosophical Society* 99 (1955), pp. 244-50; LEMISCH, "Jack Tar in the Streets"; Pauline MAIER, "Popular Uprisings and Civil Authority in Eighteenth-Century America", WMQ, 3ª ser., 27 (1970), pp. 3-35; Dirk HOERDER, *Crowd Action in Revolutionary Massachusetts, 1765-1780*, Nova York, Academic Press, 1977.

35. HUTCHINSON, *History of Massachusetts Bay*, 2, p. 332; Carl BRIDENBAUGH, *Cities in Revolt: Urban Life in America, 1743-1776*, Nova York, Capricorn Books, 1955, p. 309; Jeremiah Morgan a Francis Fauquier, 11 de setembro de 1767, ADM 1/2116; MILLER, *Sam Adams*, p. 142; LEMISCH, "Jack Tar in the Streets", pp. 386, 391; Colden ao general Gage, 8 de julho de 1765, em Colden Letterbooks, Letters and Papers of Cadwallader Colden, 1760-1765, *Collections of the New-York Historical Society* (1877), p. 23; Elaine Forman CRANE, *A Dependent People: Newport, Rhode Island in the Revolutionary Era*, Nova York, Fordham University Press, 1985, p. 113.

36. Oliver Morton DICKERSON (ed.), *Boston Under Military Rule, 1768-1769, as Revealed in A Journal of the Times*, Boston, Chapman and Grimes, Mount Vernon Press, 1936, nota de 4 de maio de 1769, pp. 94, 95, 110; John ALLEN, *Oration on the Beauties of Liberty*, 1773, em BRUNS (ed.), *Am I not a Man...*, pp. 258, 259, ênfase no original.

37. Gary B. NASH, *The Urban Crucible: Social Change, Political Consciousness, and the Origins of the American Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979, p. 366; SCHLESINGER, "Political Mobs", p. 244; Edmund S. MORGAN e Helen M. MORGAN, *The Stamp Act Crisis: Prologue to Revolution*, Chapel Hill (N. C.), University of North Carolina Press, 1953, pp. 162, 208, 231-9; ADAIR e SCHUTZ (eds.), *Peter Oliver's Origin*, p. 51.

38. Hutchinson citado em Anthony PAGDEN, *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory, 1513-1830*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1990, p. 66; LOVEJOY, *Rhode Island Politics*, p. 105; REDINGTON (ed.), *Calendar of Home Office Papers*, 1, p. 610; MORGAN e MORGAN, *Stamp Act Crisis*, p. 196; Lloyd I. RUDOLPH, "The Eighteenth-Century Mob in America and Europe", *American Quarterly* 11 (1959), p. 452; SPINDEL, "Law and Disorder", p. 8; *Pennsylvania Journal*, 21 de novembro e 26 de dezembro de 1765; Alfred F. YOUNG, "English Plebeian Culture and Eighteenth-Century American Radicalism", em Margaret JACOB e James JACOB (eds.), *The Origins of Anglo-American Radicalism*, Londres, George Allen and Unwin, 1984, pp. 193-94; Gage citado em SCHLESINGER, "Political Mobs", p. 246.

39. LEMISCH, "Jack Tar in the Streets", p. 398; LOVEJOY, *Rhode Island Politics*, pp. 156, 159, 164.

40. Lee R. BOYER, "Lobster Backs, Liberty Boys, and Laborers in the Streets: New York's Golden Hill and Nassau Street Riots", *New-York Historical Society Quarterly* 57 (1973), pp. 289-308; Hiller B. ZOBEL, *The Boston Massacre*, Nova York, W. W. Norton, 1970; L. Kinvin WROTH e Hiller B. ZOBEL (eds.), *Legal Papers of John Adams*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1965, 3, p. 266; HOERDER, *Crowd Action*, cap. 13.

41. Timothy citado em MAIER, "Charleston Mob", p. 181; Edward COUNTRYMAN, *A People in Revolution: the American Revolution and Political Society in New York, 1760-1790*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1981, pp. 37, 45; Gage a Conway, 4 de novembro de 1765, em Clarence Edwin CARTER (ed.), *The Correspondence of General Thomas Gage, with the Secretaries of State, 1763-1775*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1931, 1, p. 171; Barrington citado em Tony

HAYTER, *The Army and the Crowd in Mid-Georgian London*, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1978, p. 130; Charles G. STEFFEN, *The Mechanics of Baltimore: Workers and Politics in the Age of Revolution, 1763-1812*, Urbana (Ill.), University of Illinois Press, 1984, p. 73.

42. Albert G. GREENE, *Recollections of the "Jersey" Prison-Ship from the Original Manuscripts of Captain Thomas Dring*, Morrisania (N. Y.), 1865.

43. Jesse LEMISCH, "Listening to the 'Inarticulate': William Widger's Dream and the Loyalties of American Revolutionary Seamen in British Prisons", *Journal of Social History* 3 (1969-70) 1, p. 29; Larry G. BOWMAN, *Captive Americans: Prisoners during the American Revolution*, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1976, pp. 40-67; John K. ALEXANDER, "Forton Prison during the American Revolution: A Case Study of the British Prisoner of War Policy and the American Prisoner Response to that Policy", *Essex Institute Historical Collections* 102 (1967), p. 369.

44. Clarence S. BRIGHAM, *Paul Revere's Engravings*, Worcester (Mass.), American Antiquarian Society, 1954, pp. 41-57; QUARLES, *Negro in the American Revolution*, p. 125.

45. STEFFEN, *The Mechanics of Baltimore*, p. 73; Governador Morris ao sr. Penn, 20 de maio de 1774, em Peter FORCE (ed.), *American Archives*, 4ª ser., 1, Washington, D.C., 1837, p. 343; MAIER, "Charleston Mob", p. 185; Leonard W. LABAREE (ed.), *The Papers of Benjamin Franklin*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1961, 3, p. 106; ADAIR e SCHUTZ (eds.), *Peter Oliver's Origin*, pp. XV, 35, 51-5, 88, 107; Joseph CHALMERS, *Plain Truth*, Filadélfia, 1776, p. 71.

46. Richard B. MORRIS, *Government and Labor in Early America*, Nova York, Harper and Row, 1946, p. 189; LOVEJOY, *Rhode Island Politics*, p. 159; Leonard citado em Esmond S. WRIGHT, *Fabric of Freedom, 1763-1800*, edição revista, Nova York, Hill and Wang, 1978, pp. 77-8.

47. Rush citado em Eric FONER, *Tom Paine and Revolutionary America*, Nova York, Oxford University Press, 1976, p. 138; David S. LOVEJOY, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1985, pp. 223-4; D. DAVIS, *Problem of Slavery*, p. 333.

48. Don M. WOLFE, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution*, Nova York, Thomas Nelson and Sons, 1944, pp. 227, 300, 125, 287, 320, 405. Ver também Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, cap. 1. Exames recentes da Declaração da Independência foram lamentavelmente limitados, ignorando a horda heterogênea, os *Levellers*, e enorme acervo de relevante literatura da Inglaterra do século XVII. Ver Pauline MAIER, *American Scripture: Making the Declaration of Independence*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1997, pp. 51ss; Garry WILLS, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, Garden City (N.Y.), Doubleday, 1978.

49. MAIER, *From Resistance to Revolution*, pp. 76, 97-100; GILJE, *Road to Mobocracy*, p. 48; WROTH e ZOBEL (eds.), *Legal Papers of John Adams*, 3, p. 269; C. ADAMS (ed.), *Works of John Adams*, 2, p. 322.

50. Carl BECKER, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Political Ideas*, Nova York, Harcourt Brace, 1922, p. 214.

51. Alyce BARRY, "Thomas Paine, Privateersman", *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 101 (1977), pp. 459-61.

52. MAIER, "Charleston mob", pp. 181, 186, 188, e ID., "Popular Uprising and Civil Authority", pp. 33-5; HOERDER, *Crowd Action*, pp. 378-88; Gordon S. WOOD, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill (N. C.) University of North Carolina Press, 1969, pp. 319-28.

53. Charles Patrick IEMEYER, *America Goes to War: A Social History of the Continental Army*,

Nova York, New York University Press, 1996, cap. 4; QUARLES, *Negro in the American Revolution*, pp. 15-18; FREY, *Water from the Rock*, pp. 77-80.

54. James MADISON, "Republican Distribution of Citizens", *National Gazette*, 3 de março de 1792, reproduzido em William T. HUTCHINSON e William M. E. RACHAL (eds.), *The Papers of James Madison*, Chicago, University of Chicago Press, 1962-85, 14, pp. 244-6; David HUMPHREYS, Joel BARLOW, John TRUMBULL, e Dr. Lemuel HOPKINS, *The Anarchiad: A New England Poem*, 1786-1787, ed. de Luther G. Riggs, Gainesville (Fla.): Scholars' Facsimiles & Reprints, 1967, pp. 29, 56, 38, 69, 14, 15, 34.

55. Notas de Madison e Notas de Abraham Yates, 26 de junho de 1787, em Max FERRAND (ed.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, New Haven (Con.), Yale University Press, 1937, 1, pp. 423, 431.

56. Staughton LYND, "The Abolitionist Critique of the United States Constitution", em ID., *Class Conflict, Slavery, and the United States Constitution*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967, pp. 153-4.

57. James D. ESSIG, *The Bonds of Wickedness: American Evangelicals Against Slavery, 1770-1808*, Filadélfia, Temple University Press, 1982, p. 132.

58. Barbara Jeanne FIELDS, "Slavery, Race, and Ideology in the United States of America", *New Left Review* 181 (1990), p. 101; FREY, *Water from the Rock*, pp. 234-6. Adams citado em SCHLESINGER, "Political Mobs", p. 250.

59. Sidney KAPLAN e Emma Nogrady KAPLAN, *The Black Presence in the Era of the American Revolution*, edição revista, Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1989, pp. 68-9; Forrest MCMONALD, "The Relation of the French Peasant Veterans of the American Revolution to the Fall of Feudalism in France, 1789-1792", *Agricultural History* 25 (1951), pp. 151-61; Horst DIPPEL, *Germany and the American Revolution 1770-1800: A Sociohistorical Investigation of Late Eighteenth-Century Political Thinking*, trad. de Bernard A. Uhlendorf, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1977, pp. 228, 236.

60. Arthur N. GILBERT, "The Nature of Mutiny in the British Navy in the Eighteenth Century", em Daniel MASTERSON (ed.), *Naval History: The Sixth Symposium of the U.S. Naval Academy*, Wilmington (Del.), Scholarly Resources Inc., 1987, pp. 111-21; Richard B. SHERIDAN, "The Jamaican Slave Insurrection Scare of 1776 and the American Revolution", *Journal of Negro History* 61 (1976), pp. 290-308; Julius Sherrard SCOTT III, "The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution", [Dissertação de doutorado], Duke University, 1986, pp. 19, 204, 52.

61. Lorde Balcarres ao comandante-chefe, 31 de julho de 1800, CO 137/104, citado em SCOTT, "The Common Wind", p. 53.

62. HOARE, *Memoirs of Granville Sharp*; LASCELLES, *Granville Sharp and the Freedom of Slaves in England*.

63. Thomas CLARKSON, *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, Londres, 1808, 2, p. 297.

64. Diogenes LAÉRCIO, VI, 63, e Oliver GOLDSMITH, *Citizen of the World*, Londres, 1762; David HANCOCK, *Citizens of the World: London Merchants and the Integration of the British Atlantic Community, 1735-1785*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Alfred F. YOUNG, "*Common Sense* and the *Rights of Man* in America: the Celebration and Damnation of Thomas Paine", em K. GAVROGLU (ed.), *Science, Mind, and Art*, Amsterdã, Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 411-39.

1. *Morning Post*, 22 de fevereiro de 1803. Ver a análise do discurso de Despard feita por David WORRALL, *Radical Culture: Discourse, Resistance and Surveillance, 1790-1820*, Detroit, Wayne State University Press, 1992, p. 58.

2. P. C. 1/3553; *The Trial of Edward Marcus Despard, Esquire*, pp. 94, 126; T. B. HOWELL, *A Complete Collection of State Trials*, 1820; Examination of John Emblin, TS 11/121/332.

3. Cartas e notas do capelão, Família Despard MSS., Londres.

4. PRO, P. C. 1/3564, 14 de fevereiro de 1803.

5. PRO, HO 42/70, 20 de fevereiro de 1803; *Political Register*, 26 de fevereiro de 1803; A. ASPINALL (ed.), *The Later Correspondence of George III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, 4, p. 80.

6. Família Despard MSS., [Elizabeth DESPARD], *Recollections on the Despard Family*, c. 1850, p. 22.

7. Bodleian Library, Burdett Papers, Ms. English History, c. 296, fols. 9-11; M. W. PATERSON, *Sir Francis Burdett and His Times 1770-1844*, 1931, 1, p. 68; PRO, P.C. 1/3553, Examination by Richard Ford; Valentine Lord Cloncurry, *Personal Recollections*, Dublin, 1847, p. 45. *Authentic Memoirs of the Life of Col. E. M. Despard*, Londres, 1803, p. 22; *The Annual Register*, 1803, pp. 142-3.

8. Joseph FARINGTON, *Farington Diary*, ed. de James GEIG, Londres, Hutchison, 1923, 2, p. 83; *Authentic memoirs*, p. 22.

9. *Labour in Irish History*, 1910, cap. 9.

10. Rolf LOEBER, "Preliminaries to the Massachusetts Bay Colony: The Irish Ventures of Emanuel Downing and John Winthrop, Sr.", em T. BARNARD, D. Ó CRÓININ, e K. SIMMS (eds.), *A Miracle of Learning: Studies in Manuscripts and Irish Learning: Essays in Honor of William O'Sullivan*, Brookfield (Vt.), Ashgate, 1998.

11. James BANNANTINE, *Memoires of Edward Marcus Despard*, Londres, 1799. Communication of Archdeacon H. H. J. Gray, St. Peter's Rectory, Mountrath. PRO of Northern Ireland, Belfast, T. 1075/34. Genealogical notes.

12. John FEEHAN, *Laois: An Environmental History*, Ballykilcavan, 1983, pp. 289-91.

13. Angus CALDER, *Revolutionary Empire: The Rise of the English-Speaking Empires from the Fifteenth Century to the 1780s*, Nova York, Dutton, 1981, pp. 672-5.

14. Maurine WALL, "The Whiteboys", em Desmond T. WILLIAMS (ed.), *Secret Societies in Ireland*, Dublin, Gill and Macmillan, 1973, p. 16; James S. DONNELLY, Jr., "The Whiteboy Movement, 1761-5", *Irish Historical Studies* 21 (1978-9), p. 28.

15. Charles COOTE, *Statistical Survey of Queen's County*, 1801.

16. John FEEHAN, *The Landascape of Slieve Bloom: A Study of Its Natural and Human Heritage* Dublin, Blackwater, 1979, p. 116.

17. Família Despard MSS., Jane DESPARD, *Memoranda connected with the Despard Family recollections*, 1838.

18. [Elizabeth despard], *Recollections on the Despard Family*.

19. Thomas BARTLET e Keith JEFFERY (eds.), *A Military History of Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 257.

20. Benjamin MOSELEY, *A Treatise on Tropical Diseases; on Military Operations; and on the Climate of the West Indies*, 2ª ed., Londres, 1789, p. 184. Kenneth F. KIPLE, *The Caribbean Slave: A Biological History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 5.

21. R. R. MADDEN, *A Twelvemonth's Residence in the West Indies during the Transition from Slavery to Apprenticeship*, Londres, 1835, 2, p. 117; Barbara BUSH, *Slave Women in Caribbean Society, 1650-1838*, Kingston, Jamaica, Heinemann, 1990.

22. Douglas HALL (ed.), *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Londres, Macmillan, 1989.

23. ANÔNIMO, "Observations on the Fortifying of Jamaica, 1783", Add. Ms. 12,413, fo.8, British Library.

24. General-de-divisão Archibald CAMPBELL, "A Memoir Relative to the Island of Jamaica", 1782, King's 214, British Library.

25. [Elizabeth DESPARD], *Recollections...*, 22.

26. Douglas W. MARSHALL, "The British Engineers in America, 1755-1783", *Journal of the Society of Army Historical Research* 51 (1973), p. 155.

27. Edward K. BRATHWAITE, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Oxford University Press, 1971, pp. 126-9; John RUSKIN, *The Stones of Florence*, ed. de J. G. Links, Nova York, Hill & Wang, 1960, pp. 244-5.

28. Henry RULE, *Fortification*, Londres, 1851, p. 145; Peter WAY, *Common Labour: Workers and the Digging of North American Canals, 1780-1860*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 6.

29. Kevin WHELAN, *Fellowship of Freedom: The United Irishmen and 1798*, Cork, Cork University Press, 1998, p. 6.

30. J. K. BUDLEIGH, *Trench Excavation and Support* Londres, Telford, 1989, p. 62.

31. Thomas More MOLYNEUX, *Conjunct Operations*, 1759.

32. *Collections of the New-York Historical Society*, 1884, notas de 23 de abril, 27 de maio, 21 de junho.

33. *Narrative of Sir Alexander Leith, Lieut. Col. 88th Regiment*, 49, Germain MSS., Eilliam L. Clements Library, University of Michigan.

34. Edward Davis a Kemple, 28 de setembro, Kemple MSS., vol. 1, William L. Clements Library, University of Michigan.

35. Peter Hulme salienta que *barbeque* e *canoe* são, etimologicamente, termos caribenhos. Ver seu *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres, Routledge, 1986, pp. 210-1.

36. Olaudah EQUIANO, *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, 1789, cap. 11.

37. BELL, *Tangweera: Life and Adventures Among Gentle Savages*, 1899; reimpressão: Austin (Tex.), University of Texas Press, 1989; George PINKARD, *Notes on the West Indians*, 1816; ver também Eduard CONZEMIUS, *Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Washington (D.C.), Government Printing Office, 1932.

38. Thomas DANCER, *A Brief History of the Late Expedition Against Fort San Juan So Far as it Relates to the Diseases of the Troops*, Kingston, 1781, p. 12.

39. *Collections of the New-York Historical Society*, 1884, notas de 21 de março.

40. Ver a defesa apresentada pelo governador Dalling para o papel que desempenhou, em seu *Narrative of the Late Expedition to St. Juan's Harbour and Lake Nicaragua*, 13; Germain MSS., vol. 21.

41. MOSELEY, *Treatise on Tropical Diseases.*

42. Silvia R. FREY, *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1991, cap. 4.

43. John MARRANT, *A Narrative of the Lord's Wonderful Dealing with John Marrant, a Black*, 1785: Graham HODGES (ed.), *The Black Loyalist Directory: African Americans in Exile After the American Revolution*, Nova York, Garland, 1996.

44. C. O. 700/13.

45. Grant D. JONES, *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989, pp. 21, 274; George HENDERSON, *An Account of the British Settlement of Honduras*, Londres, 1811, p. 70; Wallace R. JOHNSON, *A History of Christianity in Belize, 1776-1838*, Lanham (Md.) University Press of America, 1985, p. 12.

46. William DAMPIER, "Mr. Dampier's Voyages to the Bay of Campeachy", em seu *A collection of Voyages*, 4ª ed., Londres, 1729, p. 89; ANÔNIMO, "A voyage to Guinea, Antego, Bay of Campeachy, Cuba, Barbadoes, &c., 1714-1723", Add. Ms. 39.946, British Library; Malachy POSTLETHWAY, *Universal Dictionary of Trade and Commerce*, Londres, 1755 (?).

47. Robert A. NAYLOR, *Penny Ante Imperialism: The Mosquito Shore and the Bay of Honduras, 1600-1914, A Case Study in British Informal Imperialism*, Rutherford (N. J.), Associated University Presses, 1989, p. 41; F. O. WINZERLING, *The Beginning of British Honduras, 1506-1765*, Nova York, North River Press, 1946, p. 81; Edwin J. LAYTON, *Thomas Chippendale: A Review of His Life and Origin*, Londres, J. Murray, 1928.

48. "Convention of London", 14 de julho de 1786, em Sir John Alder BURDON, *Archives of British Honduras*, Londres, Sifton, Piraed and Co., 1931, 1, pp. 154-7.

49. Citado em Narda DOBSON, *A History of Belize*, Londres, Longman, 1973, p. 67; ver também José A. CALDERÓN QUIJANO, "Un incidente militar em los establecimientos ingleses in Río Tinto (Honduras) em 1782", *Annuario de Estudios Americanos* 2 (1945), pp 761-84; Robert WHITE, *The Case of the Agent to the Settlers on the Coast of Yucatan; and the Late Settlers on the Mosquito Shore*, Londres, 1793, p. 10.

50. HENDERSON, *An Account*, p. 134; CO 123/5, 24 de agosto de 1787; BURDON, *Archives of British Honduras*, 1:161; Despard a (?), 11 de janeiro de 1788, CO 123/6.

51. Despard a lorde Sydney, 23 de fevereiro de 1787, CO 123/4, fo. 49; Despard a lorde Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 137/50; BURDON (ed.), *Archives of British Honduras*, 1, pp. 159, 161.

52. Despard a Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 123/5; Edward Marcus DESPARD, "A Narrative of the Publick Transactions in the Bay of Honduras from 1784 to 1790", 8 de março de 1791, CO 12/10.

53. Citado em O. Nigel BOLLAND, *The Formation of a Colonial Society: Belize From Conquest to Crown Colony*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, p. 38. BURDON (ed.), *Archives of British Honduras*, 1, p. 159; Despard a lorde Sydney, 24 de agosto de 1787, CO 137/50.

54. DESPARD, "Appendix to the Narrative of Publick Transactions in the Bay of Honduras 1784-1790", CO 123/11. Talvez ela fosse a Catherine Ernest incluída na lista das "pessoas de cor pobres" da Costa do Mosquito. Seu nome não se repete na lista de novos colonos que receberam os lotes na cidade de Belize, distribuídos por Despard meses depois, em consonância com a hipótese de que, nesse meio-tempo, Catherine se tornara sua mulher. Ver Robert WHITE, *The Case of the Agent to the Settlers on the Coast of Yucatan.*

55. Mary THALE (ed.), *Selections from the Papers of the LCS 1792-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 8, p. 18.

56. *A Narrative of the Proceedings of the Black People during the late awful calamity in Philadelphia in the year 1793*, 1794.

57. *The proceedings at the Old Bailey*, February 1790, 15 September 1802, April 1803, Dec. 1802, 27 October 1802, 4 July 1802, 15 September 1802.

58. Herbert APTHEKER (ed.), *A Documentary History of the Negro People in the United States*, Nova York, Citadel Press, 1951; e ID., *American Negro Slave Revolts*, Nova York, International Publishers, 1943, 1974.

59. WORRALL, *Radical Culture*; Iain MCCALMAN, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840*, Nova York, Cambridge University Press, 1993; e Roger WELLS, *Wretched Faces: Famine in Wartime England, 1793-1803*, Nova York, St. Martin's, 1988; Malcolm CHASE, *"The People's Farm": English Radical Agrarianism, 1775-1840*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

60. Carolyn FICK, *The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990, pp. 217-24; Iowerth PROTHERO, *Artisans and Politics in Early Nineteenth-Century, London: John Gast and His Times*, Baton Rouge (La.), Louisiana State University, 1979.

61. *A Treatise on the Commerce and Police of the River Thames*, 1800, p. 210.

62. *Pig's Meat*, III, pp. 56, 212-13, e W. H. REID, *The Rise and Dissolution of the Infidel Societies in the Metropolis*, 1800, pp. 14, 93. Ver também Olivia SMITH, *The Politics of Language, 1791-1819*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

63. P. C. 1/3514 f. 100.

64. R. R. MADDEN, *The Life and Times of Robert Emmet*, Nova York, 1896, p. 13. Thomas SPENCE, *The Restorer of Society to its Natural State*, 1801. PRO, P.C. 1/3117, pt. 1, fol. 87; T. S. 11/121/332. f. 37.

65. *Paddy's Resource Being a Select Collection of Original and Modern Patriotic Songs, Toasts and Sentiments Compiled for the use of the People of Ireland*, Belfast, 1795.

66. Jim SMYTH, *The Men of no Property: Irish Radicals and Popular Politics in the Late Eighteenth Century*, Nova York, St. Martin's, 1992, p. 151.

67. Kevin WHELAN, *The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity, 1760-1830*, Cork, University of Cork Press, 1996.

68. Thomas RUSSELL, *Address to the People of Ireland*, 1796.

69. Viscount Stewart CASTLEREAGH, *Memoirs and Correspondence*, ed. de Charles Vane II, Londres, 1850, 417.

70. *Detection of a Conspiracy Formed by the United Irishmen*, Filadélfia, 1798, 28ss.

71. Roger WELLS, *Insurrection: The British Experience*, Gloucester, Alan Sutton, 1983, p. 134.

72. O irmão de Despard julgava sua participação na turba "extremamente insensata; tivesse ele uma dose de prudência comum poderia estar agora em situação confortável". Família Despard MSS., Carta a Andrew Despard de J. Despard, 28 de maio de 1796.

73. Examination of Arthur Graham, TS 11/221/332, f. 46. Iain MCCALMAN, "Newgate in Revolution: Radical Enthusiasm and Romantic Counterculture", *Eighteenth-Century Life* 22 [1] 1998.

74. Joyce M. BELLAMY e John SAVILLE (eds.), *Dictionary of Labour Biography*, Clifton (N. J.), A. M. Kelley, 1972.

75. Ralph MANOQUE, "The Plight of James Ridgway, London Bookseller and Publisher, and the Newgate Radicals, 1792-1797", *Wordsworth Circle* 27 (1996).

76. Doug HAY, "The Laws of God and the Laws of Man: Lord George Gordon and the Death Penalty", em John RULE e Robert MALCOLMSON (eds.), *Protest and Survival: Essays for E. P. Thompson*, Londres, Merlin, 1993, pp. 60-111.

77. PRO, P. C. 1/3553, Examination by Richard Ford.

78. PRO, KB 1/31, pt. 1.

79. David LEVI, *Dissertation on the Prophecies of the Old Testament*, 3 vols., 1793-1800.

80. A. L. MORTON, *The Everlasting Gospel: A Study in the Sources of William Blake*, Londres, Lawrence e Wishart, 1958, p. 36; E. P. THOMPSON, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Nova York, The New Press, 1994.

81. Quobna Ortobah CUGOANO, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, ed. de Vincent Carretta, Londres, Penguin, 1999, pp. 93, 110, 111.

82. Michael DUFFY, *Soldiers, Sugar, and Seapower: The British Expeditions to the West Indies and the War against Revolutionary France*, Londres, Oxford University Press, 1987, p. 387.

83. O. SMITH, *Politics of Language*, p. 71.

84. Will CHIP, *Village Politics, addressed to all the mechanics, journeymen and day labourers in Great Britain, by Will Chip, a country carpenter*, 1793.

85. Joan DAYAN, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1995.

86. John HUNTER, *Observation on the Disease of the Army in Jamaica*, 1788, e Charles WHITE, *An Account of the Regular Gradation in Man...*, 1799.

87. David V. ERDMAN, *Commerce des Lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-1793*, Columbia (Mo.), University of Missouri Press, 1986.

88. Donna T. ANDREW, *London Debating Societies, 1776-1799*, Londres, London Record Society, 1994, p. 281.

89. Alan WHARAM, *The Treason Trials 1794* Londres, Leicester University Press, 1992, p. 110.

9. ROBERT WEDDERBURN E O JUBILEU ATLÂNTICO [pp. 301-40]

1. Inventory Book, 1B/11/3, vol. 135, Arquivo Nacional, Spanish Town, Jamaica.

2. Robert WEDDERBURN, *The Horrors of Slavery*, Londres, 1824, reproduzido em Iain MCMALMAN (ed.), *"The Horrors of Slavery" and Other Writings by Robert Wedderburn*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1991. Wedderburn escolhe tipos em itálico, negrito e caixa alta, rompendo com as convenções tipográficas inglesas, por julgar que seu próprio caráter, ou tipo, requer que as convenções inglesas de impressão e escrita, além das convenções de pensamento político, sejam alteradas, para dar espaço a uma voz como a sua. A impressão corresponde à inusitada interrupção de Wedderburn descrita na gravura *The City of London Tavern*, de Cruikshank, 1817. Ver página 339.

3. Robert HAMILTON, *The Duties of a Regimental Surgeon Considered*, 1794, 2 vols.

4. Joan DAYAN, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley (Calif.), University of California Press, 1995.

5. *Political Register*, julho de 1809; ver também o *Examiner*, setembro de 1810. O objetivo da punição era aterrorizar e calar. Anna Clark examinou os processos judiciais de Old Bailey e concluiu que depois de 1795 o tribunal começou a suprimir o testemunho de mulheres contra violência, estupro e espancamento. Deborah Valenze mostra que aquele período foi caracterizado pela desvalorização do trabalho feminino: a violência contra as mulheres e a supressão de suas queixas eram meios de tornar seus ganhos subsubsistentes, seu trabalho supersubmisso, e elas próprias sujeito ideal dos horrores da feitoria. Anna CLARK, *Women's Silence, Men's Violence: Sexual Assault in England, 1770-1845*, Londres, Pandora, 1987, p. 17; Deborah VALENZE, *The First Industrial Woman*, Nova York, Oxford University Press, 1995, p. 89.

6. WEDDERBURN, *Horrors of Slavery*.

7. Iain MCCALMAN, "Anti-Slavery and Ultra-Radicalism in Early Nineteenth-Century England: The Case of Robert Wedderburn", *Slavery and Abolition* 7 (1986), pp. 101-3.

8. Ver WEDDERBURN, *Truth Self-Supported; or A Refutation of Certain Doctrinal Errors Generally Adopted in the Christian Church*, c. 1802, reproduzido em MCCALMAN (ed.), *"The Horrors of Slavery" and Other Writings*.

9. *The Axe Laid to the Root* 4 (1817).

10. Ian MCCALMAN, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries, and Pornographers in London, 1795-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Henry Lewis GATES, Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*, Nova York, Oxford University Press, 1988.

11. James CONE, *A Black Theology of Liberation*, 2ª ed., Maryknoll (N. Y.), Orbis, 1986, p. 31.

12. *Political Register*, outubro de 1809; Malcolm CHASE, "From Millennium to Anniversary: The Concept of Jubilee in Late Eighteenth- and Nineteenth-Century England", *Past and Present* 129 (1990), pp. 132-47. Em 1795 Coleridge deu aulas profundamente eruditas sobre o Jubileu e abriu agremiações simpáticas aos pobres.

13. Peter Linebaugh, "Jubilating: Or, How the Atlantic Working Class Used the Biblical Jubilee against Capitalism, With Some Success", *Radical History Review* 50 (1991), pp. 143-80; James HARRINGTON, *Oceana*, Londres, 1656, e ID., *The Art of Lawgiving Londres*, 1659; John BUNYAN, *The Advocateship of Jesus Christ*, Londres, 1688.

14. P. M. ASHRAF, *The Life and Times of Thomas Spence*, Newcastle upon Tyne, Frank Graham, 1983, p. 101. Ver também Thomas R. KNOX, "Thomas Spence: The Trumpet of Jubilee", *Past and Present* 76 (1977); Malcolm CHASE, *"The People's Farm": English Radical Agrarianism, 1775-1840*, Oxford, Clarendon Press, 1988; Alan Dean GILBERT II, "Landlords and Lacklanders: The Radical Politics and Popular Political Economy of Thomas Spence and Robert Wedderburn" [Dissertação de doutorado], SUNY, Buffalo, 1997.

15. Ver "The Marine Republic (1794)", em *Pig's Meat*, 2ª ed., 2, pp. 68-72, ênfase no original; A. L. MORTON, *The English Utopia*, Londres, Lawrence and Wishart, 1952, pp. 164, 165 (citação).

16. Joel W. MARTIN, *Sacred Revolt: The Muskogees' Struggle for a New World*, Boston, Beacon Press, 1991. Em seu último escrito publicado, *The Giant Killer* (1814), Spence escreveu sobre escravidão. Ver ASHRAF, *Life and Times...*

17. John WESLEY, *Thoughts Upon Slavery*, Londres, 1774, pp. 55-6.

18. John Rylands Library, Deansgate, Manchester, Methodist Archives Center, Thomas Cope Papers, PLP/28/4/10.

19. *Commentary*, 481-3.

20. Nathan O. HATCH, *The Democratization of American Christianity*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1989, pp. 102-13.

21. Sterling STUCKEY, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundation of Black America*, Nova York, Oxford University Press, 1987, cap. 1.

22. Douglas R. EGERTON, *Gabriel's Rebellion: The Virginia Slaver Conspiracies of 1800 and 1802*, Chapel Hill (N.C.) University of North Carolina Press, 1993.

23. Edward A. PEARSON (ed.), *Designs against Charleston: The Trial Record of the Denmark Vesey Slave Conspiracy of 1822*, Chapel Hill (N.C.), University of North Carolina Press, 1999; Douglas R. EGERTON, *He Shall Go Out Free: The Lives of Denmark Vesey*, Madison (Wisc.), Madison House, 1999.

24. David WALKER, *Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to Those of The United States of America*, 1829; reimpressão: ed. de James Turner, Baltimore, Black Classic Press, 1993; Peter H. HINKS, *To Awaken My Afflicted Brethren: David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, University Park (Pa.), Pennsylvania State University Press, 1997.

25. Henry MAYER, *All on Fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, Nova York, St. Martin's Press, 1998, p. 188.

26. Vicki L. EAKLOR, *American Antislavery Songs: A Collection and Analysis*, Documentary Reference Collections series, Nova York, Greenwood Press, 1988.

27. Elizabeth Campbell talvez fosse parente de diversos Campbell entre os quilombolas de Trelawny, que depois de sua derrota na Segunda Guerra dos Quilombos foram enganados e deportados para a Nova Escócia. Outros quilombolas viveram fora de suas comunidades sem desistir da condição de quilombola. Ver Mavis C. CAMPBELL, *Nova Scotia and The Fighting Maroons: A Documentary History*, nº 41 de *Studies in Third World Societies*, janeiro de 1990, pp. 196, 207, 211, 238. O *Jamaica Almanac* de 1818 registra uma Elizabeth Campbell de Amity Hall em Trelawny como dona de quinze escravos. Ver o *Inventory Book*, volume 130, página 236, 20 de agosto de 1818, e *Index to Manumissions*, volume 1, número 47, Biblioteca Nacional de Kingston. O *Manuscrito Feurtado* registra a morte de uma Elizabeth Campbell, de 33 anos, em 1825, e a identifica como quilombola no Hospital Público de Kensington; ver Arquivo Nacional, Spanish Town.

28. Alfred HASBROUCK, *Foreign Legionaries in the Liberation of Spanish South America*, Nova York, Columbia University Press, 1928; Mavis CAMPBELL, *The Dynamics of Change in a Slave Society: A Sociopolitical History of the Free Coloureds of Jamaica, 1800-1865*, Rutherford (N. J.), Fairleigh Dickinson University Press, 1976, p. 71.

29. *Barbados Mercury and Bridgetown Gazette*, 7 de setembro de 1816, citado em Hilary McD. BECKLES, *Black Rebellion in Barbados: The Struggle against Slavery, 1627-1838*, Barbados, Antilles Publications, 1987, pp. 95-113; Horace CAMPBELL, *Rasta and Resistance from Marcus Garvey to Walter Rodney*, Trenton (N. J.), Africa World Press, 1987, p. 28; Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective*, Nova York, Oxford University Press, 1987, p. 107; Robin BLACKBURN, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, pp. 323-5.

30. *A Correct Report of the Trial of James Watson, Senior, for High Treason*, 1817; *The Life and Opinions of Thomas Preston*, 1817; *The Trial of James Watson*, 1817, 1, p. 72; Malcolm CHASE,

"Thomas Preston", em Joyce M. BELLAMY, John SAVILLE, and David MARTIN (eds.), *Dictionary of Labour Biography*, vol. 8, Londres, Mcmillan, 1987.

31. *Votes of the Honourable House of Assembly*, 28 October-16 December 1817, p. 127, Biblioteca Nacional da Jamaica.

32. Ver *Copp's Return* em Andrew HOPTON (ed.), *Abiezer Coppe: Selected Writings*, Londres, Aporia, 1987, p. 72.

33. Mervy C. ALLEYNE, *Roots of Jamaican Culture*, Londres, Pluto Press, 1988, pp. 83-96; Erna BRODBER, *Myal, A Novel*, Londres, New Beacon, 1988. Ver também Edward LONG, *History of Jamaica*, Londres, 1774; Monica SCHULER, *"Alas, Alas, Kongo": A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, pp. 33-36; e John THORNTON, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

34. *A Brief Account of the Life, Experience, Travels and Gospel Labours of George White, An African Written by Himself and Revised by a Friend*, Nova York, 1810; J. Ann HONE, *For the Cause of Truth: Radicalism in London, 1796-1821*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 225; Thomas PAINE, *The Age of Reason*, parte 1, reproduzido em Michael FOOT e Isaac KRAMNICK (eds.), *The Thomas Paine reader*, Londres, Penguin, 1987, p. 413; Thomas SPENCE, *The Restorer of Society to its natural state*, Londres, 1801, pp. 16-8; HO 42/199, 29 de novembro de 1819, PRO.

35. Violet SMYTHE, *Liberators of the Opressed: Baptist Mission in Jamaica 1814-1845* [B. A. thesis], University of the West Indies [Mona], 1983. Ver também Albert J. RABOREAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, Nova York, Oxford University Press, 1978.

36. Mary TURNER, *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaica Slave Society, 1787-1834*, Urbana (Ill.), University of Illinois Press, 1982, p. 88; *The Life, History, and Unparalleled Sufferings of John Jea, the African Preacher*, Portsea, 1817; Matthew Gregory LEWIS, *Journal of a West India Proprietor*, Londres, 1834, p. 187.

37. Thomas EVANS, *Christian Policy, the Salvation of the Empire*, Londres, 1816, p. 19; *The Axe Laid to the Root* 4, 1817.

38. LEWIS, *Journal*, pp. 173-4. Donald G. MATHEWS, *Slavery and Methodism 1780-1845*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1965; WESLEY, *Thoughts Upon Slavery*; M. TURNER, *Slaves and Missionaries*; Edward K. BRATHWAITE, *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 259.

39. Orlando PATTERSON, "Slavery and Slave Revolt: A Sociological Analysis of the First Maroon War, 1655-1740", *Social and Economic Studies*, 1970, e Mavis C. CAMPBELL, *The Maroons of Jamaica, 1655-1796: A History of Resistance, Collaboration & Betrayal*, South Hadley (Mass.), Bergin and Garvey, 1988; *The Axe Laid to the Root* 4, 1817.

40. *The Axe Laid to the Root* 4, 1817.

41. LEWIS, *Journal*, pp. 39, 179; *The Axe Laid to the Root* 6, 1817.

42. CAMPBELL, *The Maroons*. Ver capítulo 4 acima.

43. M. W. PATTERSON, *Sir Francis Burdett and His Times*, Londres, Macmillan, 1831, 2 vols.

44. Douglas HALL (ed.), *In Miserable Slavery: Thomas Thistlewood in Jamaica, 1750-1786*, Londres, Macmillan, 1989, p. 26; M. TURNER, *Slaves and Missionaries*, p. 47; Julius SCOTT, "Afro-American Sailors and The International Communication Network: the case of Newport Bowers", em

Colin HOWELL e Richard J. TWOMEY (eds.), *Jack Tar in History: Essays in the History of Maritime Life and Labour*, New Brunswick, Acadiensis Press, 1991.

45. Ira DYE, "Physical and Social Profiles of Early American Seafarers, 1812-1815", em HOWELL e TWOMEY (eds.), *Jack Tar in History...*

46. *The Axe Laid to the Root* 6, 1817. Ver também Graham HODGES (ed.), *Black Itinerants of the Gospel: The Narratives of John Jea and George White*, Madison (Wisc.), Madison House, 1993; W. Jeffrey BOLSTER, *Black Jacks: African American Seamen in the Age of Sail*, Cambridge (Mas.) Harvard University Press, 1997, pp. 33, 211.

47. BRATHWAITE, *Development of Creole Society*, p. 170 citando 1 Geo.III c. 22 [1760]; *The Axe Laid to the Root* 1, 1817.

48. *The Axe Laid to the Root* 4, 1817; LEWIS, *Journal*, p. 405. Pelas sugestões sobre os "Shariers", somos gratos ao dr. Kenneth Ingram, da Biblioteca Nacional da Jamaica, e à professora Mavis Campbell.

49. Barry HIGMAN, *Jamaica Surveyed: Plantation Maps and Plans of The Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Kingston, Institute of Jamaica Publications, Ltd., 1988, pp. 261-2; Sidney W. MINTZ, "The Historical Sociology of Jamaican Villages", em Charles V. CARNEGIE (ed.), *Afro-Caribbean Villages in Historical Perspective*, Kingston, African-Caribbean Institute of Jamaica, 1987.

50. Examination of William Plush, 1819, *Rex V. Wedderburn*, TS 11/45/167, PRO, reproduzido em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", p. 120; *The "Forlorn Hope", or A Call to the Supine*, n.d., 1800s.

51. A. J. PEACOCK, *Bread or Blood: A Study of the Agrarian Riots in East Anglia, in 1816*, Londres, Gollancz, 1965, p. 18.

52. "*Forlorn Hope*", p. 15; *The Axe Laid to the Root* 5, 1817.

53. HO 42/195, PRO, publicado em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", p. 111.

54. *The Axe Laid to the Root* 4, 1817; E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Londres, Gollancz, 1963, p. 632. [Edição brasileira: *A formação da classe operária inglesa*, São Paulo, Paz e Terra, 3 vols., 1997-2002.]

55. *Old Bailey Proceedings*, 15 de janeiro de 1817; *Political Register* 21, 1817.

56. *The Axe Laid to the Root* 6, 1817; *The Horrors of Slavery*.

57. Biblioteca Nacional de Kingston, Nugent Papers, MS 72, Box 3, 1804-1806, fol. 279.

58. *The Axe Laid to the Root* 2, 1817.

59. *The Axe Laid to the Root* 5, 1817.

60. *The Axe Laid to the Root* 4, 1817.

61. WEDDERBURN, *Truth Self-Supported*, em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", pp. 57, 100.

62. Ibid., 82; HONE, *For the Cause of Truth*, p. 307; Iowerth PROTHERO, "William Benbow and the Concept of the 'General Strike'", *Past and Present* 63, 1947, p. 147; MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", pp. 81, 116.

63. James KELLY, *Voyage to Jamaica*, 2ª ed., Belfast, 1838, pp. 29-30; Barry M. HIGMAN, *Slave Population and Economy in Jamaica, 1807-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 147; Pierce EGAN, *Life in London*, 1821, pp. 320-1.

64. Benjamin WATERHOUSE, *A Journal of a Young Man of Massachusetts*, Boston, 1816 reproduzido no *Magazine of History* 18, 1911.

65. Michael VENTURA, "Hear that Long Snake Moan", em *Shadow Dancing in the USA*, Los

Angeles, Jeremy P. Tarcher, 1985, pp. 103-62; W. T. LHAMON, Jr., *Raising Cain*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.

66. *Old Bailey Proceedings*, 15 de janeiro de 1817, e introdução de McCalman a "Horrors of Slavery", p. 15; Stanley PALMER, *Police and Protest in England and Ireland, 1780-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 169; Iowerth PROTHERO, *Artisan and Politics...*, p. 90.

67. WEDDERBURN, *Truth Self-Supported*, em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", pp. 67, 82, 98; *The Axe Laid to the Root*, números 1 e 4, 1817; Robert WEDDERBURN, *High-Heel'd Shoes for Dwarfs in Holiness*, 3ª ed., Londres, 1820, p. 8; M. TURNER, *Slaves and Missionaries*, p. 58.

68. Examination of William Plush, em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", p. 120; WEDDERBURN, *The Address of the Rev. R. Wedderburn*, em ibid., p. 134.

69. Capítulos 20-2. A teoria deriva de Charles DUPUIS, *Origines de toutes les Cultes*, 1795.

70. King v. Wedderburn, TS 11/45/167 em MCCALMAN (ed.), "Horrors of Slavery", p. 125.

71. *The Axe Laid to the Root* 1, 1817; MCCALMAN, "Anti-Slavery and Ultra-Radicalism", p. 112; Julius S. SCOTT, "A Perfect Air of Slavery: British Sailors and Abolition", manuscrito inédito, cortesia do autor. Para um debate proveitoso sobre trabalhadores e abolicionismo, ver James WALVIN, "The Impact of Slavery on British Radical Politics, 1787-1838", em Vera RUBIN and Arthur TUDEN (eds.), *Comparative Perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, Nova York, New York Academy of Sciences, 1977, pp. 343-67; Patricia HOLLIS, "Anti-Slavery and British Working-Class Radicalism in the Years of Reform", em Christine BOLT e Seymour DRESCHER (eds.), *Anti-Slavery, Religion, and Reform: Essays in Memory of Roger Anstey*, Folkstone, Archon Books, 1980, pp. 297-311; DRESCHER, *Capitalism and Anti-Slavery*.

72. WALVIN, "Impact of Slavery", p. 346; M. TURNER, *Slaves and Missionaries*, p. 200.

CONCLUSÃO: TIGRE! TIGRE! [pp. 341-70]

1. Adam SMITH, *The Wealth of Nations*, 1776, livro V, capítulo 1, parte 3, artigo 2; e Karl MARX, *Capital*, tradução de Ben Fowkes, Londres, Penguin, 1976, cap. 14, pp. 476, 549.

2. Thomas BARTLETT (ed)., *Life of Wolfe Tone*, Dublin, Lilliput, 1998, p. 437.

3. Gwyn A. WILLIAMS, *Search for Beulah Land*, Nova York, Holmes and Meier, 1980, p. 71.

4. *Rights of Nature* (1796), em Gregory CLAEYS (ed.), *Political Writings of the 1790s*, Brookfield (Vt.), Pickering and Chatto, 1995, 4, p. 407.

5. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787, 1791), pp. 36-7. Em 1934 Samuel Beckett traduziu um artigo por ocasião do momento anglófono da *négritude*: "Se a raça dos negros desaparecesse amanhã, sem dúvida alguma sua ausência seria lamentada pelos brancos; como foguistas transatlânticos, como rachadores de lenha e apanhadores de água seria bastante difícil encontrar-lhes substitutos". Ver Nancy CUNARD, *The Negro Anthology*, Londres, Nancy Cunard at Wishart, 1934, p. 580.

6. Biblioteca Britânica, Add. MSS 33122 (Pelham Papers), "Minutes Relating to the Trial of Col. Despard".

7. Joan DAYAN, "Haiti, History, and the Gods", em Gyan PRAKASH (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Developments*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1995, pp. 83ss.

8. Francis MIDON, *The History of the Rise and Fall of Masaniello, the Fisherman of Naples* (1729), pp. 204-5.

9. Lura PEDRINI, *Serpent Imagery and Symbolism: A Study of the Major English Romantic Poets*, Utica (N.Y.), State Hospitals Press, 1962, p. 31.

10. *A Social History of England*, Londres, Penguin, 1983, p. 198; *Agrarian justice* (1795).

11. Ver Mumia ABU-JAMAL, *Ao vivo do corredor da morte*, São Paulo, Conrad, 2001.

12. O discurso é reproduzido em E. P. THOMPSON, *The Making of the English Working Class*, Londres, Gollancz, 1963, pp. 199-202. [Edição brasileira: *A formação da classe operária inglesa*, São Paulo, Paz e Terra, 3 vols., 1997-2002.] Iowerth PROTHERO, *Artisans and Politics in Early Nineteenth-Century London: John Gast and His Times*, Baton Rouge (La.), Louisiana State University, 1979, pp. 68, 182. Peter GASKELL descreveu o proletariado das fábricas como "apenas um Hércules no berço", em *The Manufacturing Population of England* (1833), p. 6.

13. William Jeremiah MOSES, *Afrotopia: The roots of African American Popular History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

14. *Reflections on the Revolution in France* (1790).

15. Olaudah EQUIANO, *The Interesting Narrative and other Writings*, edição de Vincent CARRETTA, Nova York, Penguin, 1995, p. 38.

16. T. C. SMOUT, *A History of the Scottish People, 1560-1830*, Londres, Collins, 1969, p. 302.

17. M. D. GEORGE, *London Life in the Eighteenth Century*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1925.

18. Peter FRYER, *Staying Power: A History of Black People in England*, Londres, Pluto Press, 1984.

19. R. B. MCDOWELL, *Ireland in the Age of Imperialism and Revolution*, Nova York, Oxford University Press, 1979, p. 348; Kevin WHELAN, *The Tree of Liberty: Radicalism, Catholicism and the Construction of Irish Identity, 1760-1830*, Cork, University of Cork Press, 1996, p. 100.

20. Nini RODGERS, "Equiano in Belfast: A Study of the Anti-Slavery Ethos in a Northern Town", *Slavery and Aboliton* 18 (1997), p. 80.

21. Thomas HARDY, *Memoir of Thomas Hardy*, Londres, 1832, pp. 8-9.

22. Albert GOODWIN, *The Friends of Liberty: British Democratic Movements at the Time of the French Revolution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1979.

23. *State Trials for High Treason*, parte 2, *The Trial of John Norne Tooke*, 1794, p. 53.

24. John WILSON (ed.), *The Songs of Joseph Mather*, Shefield, 1862, pp. 63-6.

25. Roy PORTER, *Doctor of Society: Thomas Beddoes and the Sick Trade in Late-Enlightenment England*, Londres e Nova York, Routledge, 1992.

26. Como lemos em "Original Letter Book of the Corresponding Society", British Library, Add. MSS. 27.811, The Place Papers, fols. 4v-5r.

27. Roger ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1975, p. 276.

28. A carta de Lydia é citada em Clare MIDGLEY, *Women Against Slavery: the British Campaigns, 1780-1870*, Londres e Nova York, Routledge, 1992, p. 39; David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1975, pp. 429-39; Philip D. CURTIN, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison (Wisc.), University of Wisconsin Press, 1969, pp. 136, 140.

29. R. COUPLAND, *Wilberforce: A Narrative*, Oxford, Clarendon Press, 1923, p. 159.

30. David ERDMAN, *Blake: Prophet against Empire*, 3ª ed., Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1977, p. 238; Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery*, Nova York, Oxford University Press, 1987, pp. 84, 220, 229; J. R. OLDFIELD, *Popular Politics And British Anti-Slavery: The*

Mobilisation of Public Opinion against the Slave Trade, 1787-1807, Manchester, Manchester University Press, 1995, p. 3.

31. Carl Ludwig LOKKE, "London Merchant Interest in the St. Domingue Plantation of the Émigrés, 1793-1798", *American History Review* 43, nº 4 (1938), pp. 799-800.

32. Adrian RANDALL, *Before the Luddites: Custom, Community, and Machinery in the English Wooleen Industry, 1776-1809*, Nova York, Cambridge University Press, 1991, p. 265.

33. T. B. HOWELL (ed.), *State Trials* 25, p. 1099.

34. C. F. VOLNEY, *The ruins, Or, Meditation of the Revolutions of Empires: and the Law of Nature* (reimpressão), Baltimore, Black Classic Press, 1991, p. 66.

35. Mary THALE (ed.), *Selections from the Papers of the LCS 1792-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, nota de abril de 1798, p. 435.

36. A. RUY, *A primeira revolução social brasileira 1798* (1942), citado em R. R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760-1809*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1964, 2, p. 512.

37. *The Patriot*, 21 de maio de 1793; Gwyn A. WILLIAMS, "Morgan John Rhys and Volney's *Ruins of Empires*", *Bulletin of Celtic Studies* 20 (1962); WHELAN, *Tree of Liberty...*, pp. 63, 78, 80.

38. Henry Redhead YORKE, *Letters from France in 1802*, Londres, 1802, 2, p. 328; VOLNEY, *The Ruins...*, pp. 146-8. Thomas Jefferson traduziu os primeiros vinte capítulos, que serviram de base para a tradução de Joel Barlow em 1801-2. Jefferson pediu a Volney que queimasse os originais de sua tradução. Ver Gilvert CHINARD, *Volney et l'Amérique*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1923, pp. 110-1.

39. VOLNEY, *The Ruins...*, p. 39.

40. Da tradução de 1795, página 29, e não da tradução de 1802.

41. Jean GAULMIER, *Un Grand Témoin de la Révolution et de l'Empire: Volney*, Paris Hachette, 1959, p. 21.

42. James MORTON SMITH, *Freedom's Fetters: The Alien and Sedition Laws and American Civil Liberties*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 1956, pp. 50-1, 160, Adams citado na página 172; ID. (ed.), *The Republic of Letters: The Correspondence Between Thomas Jefferson and James Madison, 1776-1826*, Nova York, Norton, 1995, vol. 2, nota de 3 de maio de 1798.

43. ERDMAN, *Blake*; John Cabriel STEDMAN, *Narrative of a Five Years Expedition against the Revolted Negroes of Surinam — Transcribed for the First Time from the Original 1790 Manuscript*, ed. de Richard Price e Sally Price, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988.

44. STEDMAN, 359.

45. E. P. THOMPSON, *Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, Nova York, The New Press, 1993, p. 212.

46. William Wells BROWN, *The Black Man, His Antecedents, His Genius, His Achievements* (1863), pp. 32-3. Quase metade do capítulo 4 consiste de notas de rodapé comprovando a proposição de que a civilização começou na África. De resto, as edições americanas omitem a prioridade concedida por Volney à civilização africana. "Quem construiu os sete portões de Tebas?", perguntou Brecht em seu poema "Um operário lê a História", na esteira da invasão da Etiópia em 1935. George W. Williams cunhou a expressão "crimes contra a humanidade" ao promover a causa mais cara a Volney.

Agradecimentos

Nossa colaboração começou numa conferência sobre "O mundo de ponta-cabeça", realizada em 1981 com a ajuda da Universidade da Pensilvânia e do Philadelphia Center for Early American Studies em homenagem a Christopher e Bridget Hill. Nossa colaboração avançou em outras conferências, em Miami, Baltimore, Claremont, Milão, Atlanta, Nova Orleãs, Halifax (Nova Escócia), Boston, Moscou, Chicago, Amsterdã, Londres, Detroit, Pittsburgh, Toledo, Durham e Los Angeles. Somos gratos às pessoas que organizaram as reuniões e às que comentaram nosso trabalho. Também somos gratos a Bryan Palmer e Gregory Kealey, pela oportunidade de publicar algumas das nossas primeiras descobertas, e ao Midnight Notes Collective, que nos ajudou a pensar. Agradecemos àqueles cujos projetos afins foram importantes para nós: Julius Scott, Robin D. G. Kelley, Robin Blackburn, Michael West, Paul Gilroy, Susan Pennybacker, James Holstun, Dave Roediger. Agradecemos a Staughton e Alice Lynd e ao Youngstown Worker's Solidarity Club. Somos gratos aos camaradas recordadores que se foram antes de terminarmos: John Merrington, George Rawick, Raphael Samuel, Edward Thompson, Jim Thorpe, Gwyn Williams. Fazemos um agradecimento especial a nossos colegas da Beacon Press: Edna Chiang, sempre prestativa; Dorothy Straight, pela generosa e meticulosa correção de texto; e nossa editora, Deb Chasman, que falou conosco pela primeira vez sobre este projeto sete anos atrás e desde então lhe dedicou sua inteligência, sua energia, seu humor, sua sabedoria. Somos profundamente gratos.

Eu, Peter Linebaugh, agradeço à família — especialmente a avó Jean, Nick e Joanne, Andy e Linda, Lisa e Scott, Dave, Tom e Charlotte, e Kate —, sempre de prontidão com o escaler. Obrigado a Janet Withers e a seus hospitaleiros ancoradouros. Obrigado a Denis e Edna por mostrar novamente os penhascos de calcário. Sou grato a Dan Coughlin e Dave Riker pelo trabalho no cabrestante, "La Ciudad", e cabanas de partida e chegada. Grato a Silvia Federici, George Caffentzis, Nancy Sheehan, John Willshire, Nancy Kelley, Monty Neill e Massimo De Angelis por seu "pode ir". Agradeço a Bettina Berch pela hospitalidade atrás dos recifes de Belize. A Riley Ann, experiente companheira de barco do Caribe para o mar da Irlanda, e a Michaela Brennan, que navegou lado a lado em Spanish Town, Belize, Museu Britânico, Dublin, Kew Gardens e Chancery Lane, onde mergulhamos de cabeça em águas arquivísticas. "História a partir do chão" inclui os solavancos da irreverência, e ela descobriu a casa ancestral de Despard entre uma gargalhada e uma palavra com o sapateiro de Mountrath.

Agradeço à Fulbright Travel Fellowship por visitas ao Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia em 1982, onde vi o céu meridional e a Hidra. Agradeço o apoio da Universidade de Toledo, Faculdade de Artes e Ciências e Departamento de História, particularmente de Carol Menning, Al Cave, Roger Ray e Ruth Herndon, assim como o de Abdul Alkalimat de Estudos Africanos e Congresso Radical Negro. Sou grato a meus alunos Ty Reese, Jeff Howison, Jason Hribal e Manuel Yang, que lutaram agilmente no ovém e tripularam as bombas manuais. Agradeço ao Departamento de História e Literatura de Harvard College, especialmente a Janice Thaddeus, Noel Ignatiev, Brenda Coughlin, Jonathan Taylor e Philipe di Wamba. Grandes marinheiros! Mais perto do cais, na Universidade de Massachusetts, agradecimentos especiais a Richard Horsley e Charlie Shively por claros sinais sonoros em condições de nevoeiro. Em Boston, sou grato a Carol Flynn e seu quadrante, e a Edward Kamau Brathwaite e sua concha. Obrigado a Bill Jones, Bill W., e a meus amigos em Grace. Obrigado a auxiliares e críticos Iain e Gillian Boal, do Retort Group em Berkeley, Philip Corrigan, Jim Holstun, Rip Lhamon, Jr., Jo Stanley, Lew Daly, Winston James, Alan Dean Gilbert III, Deborah Valenze, Steven Colatrella, Marty Glaberman, Ferrucio Gambino, Olivia Smith e Dorothy Thompson. Obrigado a John Roosa pelo trabalho nos Burdett Papers de Oxford. Obrigado a Peter King pela ajuda no trato com os Assizes Records. Obrigado a Yann Moulier Boutang por *De l'esclavage au salariat: Économie historique du salariat bridé* (Paris, Presses Universitaires de France, 1998). Obrigado a Kevin Whelan por me apresentar o Green Atlantic e a Luke Gibbons, Tommy Graham e Daire Keogh, que me receberam na sociedade de '98 e na Conferência do Bicentenário em Belfast e Dublin. Obrigado a Robert Scally da Irish House na Universidade de Nova York,

Alf Lüdtke e Hans Medick do Max Planck Institute em Göttingen, e Richard Price e Sally Price na Martinica.

Agradecimentos especiais a Glyn Duggan pela ajuda na sala de documentos da Igreja Batista de Broadmead em Bristol; ao venerável H. H. J. Gray, St. Peter's Mountrath, Co. Laois, Eire; ao reverendo D. Vidler, Priests House, Putney, Londres; e a J. Joseph Wisdom, o bibliotecário da catedral de São Paulo, por sua generosidade com os registros e com seus conhecimentos. Obrigado ao sr. e sra. M. H. Despard, Chelsea, Londres, pela permissão para usar os documentos da família Despard. Grato ao pessoal da Biblioteca Pública de Boston, Arlene Shy na William L. Clements Library (Universidade de Michigan), à Houghton Library (Universidade de Harvard), ao Instituto de Pesquisa Histórica de Londres, ao Instituto Wellcome para História da Medicina, a Malcolm Thomas da Friends Library (Londres), à Biblioteca Pública de Detroit, ao Arquivo Nacional do Brasil (Rio), à Biblioteca Nacional da Irlanda, aos Arquivos Nacionais da Irlanda, à Biblioteca Nacional da Jamaica (Kingston) e aos Arquivos Nacionais (Spanish Town), ao Public Record Office da Irlanda do Norte (Belfast), à Rylands Library em Manchester, ao Bodleian de Oxford, e às coleções especiais das bibliotecas universitárias de Toledo e Notre-Dame.

Eu, Marcus Rediker, junto-me a Peter para agradecer às pessoas e instituições citadas, e acrescento à lista o pessoal numeroso e prestativo do Public Record Office da Grã-Bretanha, Chancery Lane e Kew Gardens, British Library e Manuscript Collections, Biblioteca do Congresso, Biblioteca Pública de Nova York, Sociedade Histórica de Nova York, Biblioteca do Estado da Virgínia, Biblioteca Carnegie de Pittsburgh, e Bibliotecas Hillman e Darlington da Universidade de Pittsburgh. Obrigado, também, ao National Endowment for the Humanities, à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, à Andrew P. Mellon Foundation, e à Universidade de Pittsburgh (em especial a Richard D. and Mary Jane Edwards Endowed Publication Fund) por subvenções que apoiaram o projeto.

Agradeço aos amigos que generosamente me ajudaram ao longo dos anos: Joseph Adjaye, Reid Andrews, Ira Berlin, Erick Cheyfitz, Jim Collins, Susan G. Davis, Seymour Drescher, David Goldfrank, Graham Hodges, Shan Holt, David Johnson, Paula Kane, Jesse Lemisch, John Markoff, Gary B. Nash, Robert Resch, Rob Ruck, Satan e Adam (Sterling Magee e Adam Gussow), Sharon Salinger, Dan Schiller, Hisham Sharabi, Richard Sheldon, Dale Tomich, Judith Tucker, Daniel F. Vickers, Shane White, Alfred F. Young e Michael Zuckerman. Obrigado a Norman O. Brown, que depois de longa dis-

cussão sobre o proletariado atlântico exclamou, eufórico: "*Eppur si muove!*". Agradeço à minha turma, os membros do Working-Class History Seminar de Pittsburgh: Wendy Goldman, Maurine Greenwald, Michael Jiménez, Richard Oestreicher, Steven Sapolsky, Csaba Toth e Joe White. Obrigado a meus alunos antigos e atuais: Thomas Barrett, Thomas Buchanan, Alan Gallay, Gabriele Gottlieb, Douglas R. Egerton, Rick Halpern, Forrest Hylton, Maurice Jackson, Craig Marin, Margaret McAleer, Charles Neimeyer, Scott Smith e Cornell Womack, cuja própria obra foi uma inspiração. Obrigado à horda heterogênea Free Mumia, e em particular ao próprio Mu, pelo estímulo a este projeto com carta, intensa discussão no minúsculo cubículo da prisão de SCI-Greene (Waynesburg, Pensilvânia), e pelo exemplo de pensar livre, corajosa e alegremente, apesar de encarcerado no corredor da morte.

E, finalmente, um agradecimento especial a minha mulher, Wendy Goldman, que ajudou a tornar este livro possível, lendo intermináveis rascunhos e dizendo o que realmente achava, nem sempre o que eu queria ouvir. Obrigado, também, a Ezekiel e Eva, e ao irmão Shayne. Minha mãe, Faye Ponder, não viveu o suficiente para ver este livro terminado, mas assim mesmo quero lhe dizer, *in memoriam*, que o círculo não se rompeu.

Índice remissivo

A numeração em itálico refere-se às ilustrações

Acerto de Abril, 288, 355
Adams, John, 10, 237, 245, 248, 251, 254, 359
Adams, Samuel, Jr., 229-31, 249
Address to the People of Ireland (Russell), 293
Advertisement Touching an Holy War, An (Bacon), 49, 72
África, 51-2, 93, 102-3, 122, 139-40, 182-3; Ocidental, 38, 56-7, 139-40, 146, 162, 179, 181-2, 197-9
africanos: diáspora, 348; escravidão, 83-4, 88-9, 110, 121-2, 135-8, 143-4, 148-9; exército de Aníbal, 77; lei do desterro, 67- 8; piratas, 177-83; rachadores de lenha e tiradores de água, 51-2; *v. tb.* afro-americanos
afro-americanos: crenças religiosas, 296; diáspora, 281-2; escravidão, 226-7, 240-1, 252-3; excluídos do acordo revolucionário, 281-2; identidade e origens, 226; Jubileu, 282, 310-5; resistência aos recrutadores, 242; vetor de revolução, 255-6, 261; *v. tb.* africanos
afro-cristandade, 238-9
Age of Reason, The (Paine), 321
Agreement of the Free People of England (maio de 1649), 249
Agreement of the People, 89, 121, 169-70, 230
Aitken, James (Jack Pintor), 234-5
akan (religião), 235
Albion Mills, 264
al-Din, Nasir, 140
algonquinos, 43-4
Allen, John, 240-2, 249
Allen, Richard, 289
América Espanhola, 202-3
America, a Prophecy (Blake), 359-60, 362-3
anabatistas, 75-77, 98, 113-4, 171
"Anarchiad, The", 253
anarquia, 249-50
Anatomy of melancholy, The (Burton), 346
Ancient Lowly, The, 51
Andover, Thomas, 150
Angello, Nathaniel, 92, 107
Aníbal, exército de, 77
Annesley, Arthur, 145
Annis, John, 259
Antilhas, 56-7, 83, 134-5, 171, 213-6, 277, 282

antinomianismo: auge, 91-2; Bunyan sobre, 109-10; controvérsia, 101, 103; Declaração da Independência, 249; derrota, 150; escravos, 205-6; na Virgínia, 147; radical, 105, 204; rubrica teológica, 296; Terrill sobre, 98; Winstanley, 152-3
antinomiano, 92-3, 150, 237, 241, 260-1, 337
apartheid, 52
Appeal to the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of the United States of America (Walker), 314
Appleby, Joyce, 46
arauaques guianenses, 136
Areopagitica (Milton), 91
Argument on Behalf of the Catholics of Ireland, An (Tone), 299, 351
Asbury, Francis, 313
Ascham, Anthony, 81
assassinos, 74-5
Assiento, 183
Atkins, John, 182
Atlas of the West Indies (Jefferys), 275, *276*
Attucks, Crispus, 246, 251, 254
auto-organização, 76, 80
Axe Laid to the Root, or a Fatal Blow to Oppressors, Being an Address to the Planters and Negroes of the Island of Jamaica, The (Wedderburn), 315, 320-1, 324, 328, 331, 333

backa, 64
Backhouse, Matthew, 140, 143, 152-3
Bacon, Francis, 14, 28-9, 43, 47-51, 113-4, 149, 151; *v. tb.* monstruosidade
Bacon, Nathaniel, 148-9
Baker, Moses, 312, 321-2
Balcarres, conde de (Alexander Lindsay), 256
Banana Bottom (McKay), 328
Banco da Inglaterra, 161
Bannantine, James, 270
Barbados, 54, 57, *109*, 135-9, 316, 319
Barnaby Rudge (Dickens), 58
Barrington, lorde (William Wildman, visconde de Barrington), 246
Barrow, James, 177
Bartholomew Fair (Jonson), 46, 60, 126
Bastian, 189
batistas, 91-2, 98, 105, 108-9, 305, 311-3, 321-2
Batts, Nathaniel (Secotan), 150
Bayne, Paul, 87
Beake, major John, 146
Beaumont, Francis, 46
Becker, Carl, 251
Beckles, Hilary McD., 138, 146
Beggar's Opera, The (Gay), 178
Behn, Aphra, 149
Beier, A. L., 28
Belize, 281-6
Bell, Charles Napier, 279
Bellamy, Sam, 182
Bellingham, John, 331
Benbow, William, 335
Benezet, Anthony, 237, 240, 249
Bennet, coronel Benjamin, 180
Bentivoglio and Urania (Angello), 107
Bermudas, 18-23, 25-6, 30-2, 34, 36-9, 41-3, 45
Bernstein, Edouard, 118
Bevan, Aneurin, 119
Bíblia: Bacon sobre, 50; conspiração de Despard, 282; Ezequiel, 82; glória, 94-5; Grande Despertar, 204; Joel, 82; Jubileu, 304-6, 310-1; juramentos, 204-5; não respeitador de pessoas, 96; negritude, 89-90; proletariado, 367; rachadores de lenha e tiradores de água, 51-2, 58; sobre classe, 321; Terrill compara Hazzard, 90
Biet, padre Antoine, 137
Bishop, George, 108
Black Dog of Newgate (Hutton), 63
Black Dwarf, The (Wooler), 316, *317*, 321, 336, 348
Blake, William, *13*, 260, 264, 359-67; Orc, 359-60, *360*, 362; poesia, 268, 296-7, 359-67; revolta dos escravos, 366; Revolução Americana, 362-3; tigre, 364, 366, 369
Blow to the Root, A (Leland), 321
Bolingbroke (Henry St. John), 51
Bonny, Anne, 180
Boscawen, Edward, 145
Boston, 228-9, 234-8, 242-3; Revolta do Chá, 234-5
bourn, 32
Bow Street Runners, 234
Boyle, Robert, 135
Braithwaite, Richard, 155-7
Brand, Joseph, 299
Brathwaite, E. K., 274
Briggs, Asa, 346
Bristol (Inglaterra), 88-93, 98, 104-8
Bromley, J. S., 171
Brothers, Richard, 296, 300, 337
Brown, Tom, 107-8
Browne, Robert, 22, 41, 75-6
Browne, Thomas, 128
bruxaria, 101-2
bruxas, *62*, 62-3, 103, 104
Bry, Theodore de, *21*
Bryan, Cornelius, 138
Bryan, Hugh, 211-2
bucaneiros, 170-2
Buccaneers of America, The (Exquemelin), 155
Buchan, William, 354
Bull, William, 225
Bunyan, John, 99, 108-13, 306, 314
Burdett, sir Francis, 326
Burke, Edmund, 100, 299
Burnaby, William, 283
Burns, Robert, 350
Burrough, Edward, 146
Burton, Robert, 346
Byron, lorde George Gordon, 319

Cádis, Expedição de (1596), 67
Calley, John, 58
Calvin, John, 79
calvinismo, 91
Câmara dos Representantes (Burgesses), 147-8
caminheiros, 73-4
Campbell, Archibald, 277
Campbell, Elizabeth, 304, 315-6, 320, 323-8, 331-3, 338, 369
Campbell, Horace, 317
"Canção dos *Diggers*, A", 131
Canne, John, 98
capitalismo: alicerces, 157; atlântico, 157, 342; classe multiétnica, 15; controle da parturição, 103-5; crescimento, 150; economia dos bens comuns, 54-5; empregados domésticos, 87-8; enforcamento, 61-5; escravidão, 38, 153; especulativo, 83; exploração do trabalho 161-2; hidra, 46; hidrarquia, 157, 185-6; Inglaterra, 225, 342; Lei do Comércio, 161; navios, 157, 162-3; origens, 23-4, 341; pirataria, 181-3; portos como essenciais, 56-7; rachadores de lenha e tiradores de água, 52, 59-60; trabalhadores, 52-3; tradições anticapitalistas, 45
Capp, Bernard, 142
Caribe, 108, 340
Carlisle, Richard, 345
Carolina do Norte (colônia), 151
Carson, Rachel, 9
Cary, Mary, 99
Cashman, John, 331, 336
Castelo da Costa do Cabo (África Ocidental), 57
Cast-Iron Parsons, or Hints to the Public and the Legislature, on Political Economy (Wedderburn), 332
cercamento, 26-30, 36, 50-1, 54-5, 63, 129-30, 329-30, 346-7
Cerquozzi, Michelangelo, 124
Certain Queries Propounded to the Consideration of such as Were Intended of the Service of Ireland, 132
Césaire, Aimé, 186
Chalmers, Joseph, 247-8
Chandler, Henry, 73
Charles I, rei, 81-3, 96, 120-1, 139, 145, 157, 231
Charles II, rei, 84, 139, 143-4, 146, 159
Chesapeake (Virgínia), 149-50
Chidley, Samuel, 128, 130
Child, sir Josiah, 69
Chippendale, Thomas, 283

Christ in Triumph Coming to Judgment (1795), 293
Christian Policy, the Salvation of the Empire (Evans), 323
Christianson, Scott, 69
cidadão do mundo, 260
ciganos, 67-8
Citizen of the World (Goldsmith), 260
Clarendon, conde de (Edward Hyde), 121
Clark, Adam, 58
Clark, Peter, 174
Clark, vice-governador George, 195
Clarkson, Laurence, 92
Clarkson, Thomas, 123, *168*, 256
classe: baixa, 74; conspiração de Despard, 268; Criada Negra, 83-4, 114; lutas, 157; na Bíblia, 321; operária, 347-8; pessoas comuns, 152; proletariado, 346; sistema de líderes na Jamaica, 322; subsistência e terras comunais, 286; superioridade, 285; Wedderburn sobre, 328-9
Cláusulas de Guerra (1652), 158
Clube Robin Hood de Londres, 234
Cobbett, William, 293, 302, 315, 321, 359
Cocanha, 32, 170
código penal, 27-8
código trabalhista, 27
Coke, Edward, 28, 61
Coke, Thomas, 311
Coleridge, Samuel Taylor, 304-5, 344
Collier, Thomas, 95-6
Colombo, Cristóvão, 164
colonização, 22-6, 29-30, 39, 45, 65, 67, 70-1
Colt, sir Henry, 34
Colvill, almirante Alexander, 231
Combe, William, 27
comitê de correspondência, 249
Commentary on the Holy Bible (Coke), 311
Common Sense (Paine), 251-2
Companhia da Guiné, 140-1
Companhia da Virgínia, 18-20, 23-7, 29-30, 36, 43-4, 47, 69
Companhia de Aventureiros de Comércio de Londres para Gynney e Bynney por Jaime I, 38
Companhia de Cuteleiros, 353
Companhia do Levante, 125
Companhia dos Aventureiros Reais, 146
Companhia Novo Rio, 59
Companhia Real Africana, 143, 161, 181-3
Companhia South Sea, 183
comunismo: anabatista, 75-6; bíblico, 204; "Cidade de Refúgio", 211; cristão primitivo, 323; defesa, 113; primitivo (Belize), 282; rebelde na taberna de Hughson, 189-90; Winstanley, 152-3
comunitarismo, 34, 117, 140
Condent, Edward, 178
Cone, James, 110, 305
Congresso Nacional Africano, 52
Congresso Pan-Africano, 119
Connolly, James, 51, 132
Conselho de Estado, 140
Conselho de Segurança da Carolina do Sul, 247
Conselho Privado, 63, 70
Conspiração da Fita Vermelha, 210-1
conspiração de Despard, forças sociais: 289-97; escravos, 289-90; irlandeses, 292-5; marinheiros e trabalhadores das docas, 291-3; plebeus perdidos da Inglaterra, 290-1; *v. tb.* Despard, Edward Marcus
conspiração de Despard, idéias e ideais: 295-6; idéias religiosas, 296-7; noção de igualdade, 295-6; raça, 297-300; *v. tb.* Despard, Edward Marcus
Conspiração em Nova York (1741), 187-223; África Ocidental, 197-9; América Espanhola, 202-3; casa de Hughson, 195-6; condições de insurreição, 217; conseqüências, 220-3; controvérsia, 190; debate, 191-2; diário, 191; dimensão religiosa, 204-6; estilos de comércio, 212-6; execuções resultantes, 190; fatores determinantes, 192; fracasso da insurreição, 219-20; Grande Despertar, 204-6; história de Gwin e Kerry, 187-90; Horsmanden, Daniel, 191-2; inimigos do império britânico ajudam, 217-8; irlandeses, 199-201; "juramento negro", 198-9; medo da, 190; participação dos escravos, 192, 195-6, 197-9; problema da zona portuária multirracial, 220; rebeliões coloniais, 206-12; zona portuária, 192-7
Constituição dos EUA, 254
contra-revolução, 105, 111, 146, 250-4
Convenção de Londres, 283
cooperação, 36-9, 57
Coote, Charles, 270-1
Coppe, Abiezer, 131
Corbett, Michael, 242
Coriolano (Shakespeare), 28-9
Corker, Jerry, 196, 200
Coromantee, 198-9, 207, 215, 217
correspondência Wedderburn-Campbell, 315-28; cristandade, 323; escravidão, 316-24; hinos, 322; Jubileu, 326-7; mecanização, 319; metodistas, 323-4; quilombolas, 324-6
Coster, Robert, 130
Courier, 326
Coxere, Ned, 164
Coxon, William, 142
Craddock, Walter, 90-2
Craven, Wesley Frank, 25
Criada Negra, *ver* Francis (Criada Negra)
crianças, 69-70, 122-3, 366
cristianismo: afro, 238-9; crescimento, 97-8; Grande Despertar, 204-6; Jubileu, 306-7, 310-5; Philmore sobre, 236-7; versão batista, 321; Wedderburn sobre, 323, 338; Wight sobre, 100-1
Critical Review, 165
Cromwell, Henry, 135
Cromwell, Oliver: Barbados, 138; condena Lockyer, 128; Debates de Putney, 116; escravidão, 113; Estado marítimo, 157-8; expedição para conquistar a Irlanda, 132; holandeses, 139-40; Irlanda, 132-3; rachadores de lenha e tiradores de água, 55, 81; revolução, 81, 83; sobre *Levellers*, 130-1
Cry Against a Crying Sin, A (Chidley), 130
Cry of the Poor for Bread, The (1796), 293
Cugoano, Ottobah, 297, 343, 366-7
Culpeper, John, 150
Cylchgrawn Cymraeg, 343

Daemonologie (Jaime I), 63
Dale, sir Thomas, 42-5
Dalling, John, 275, 277, 280
Dalton, R. J., 152
Dan, padre, 73
Dartmoor, prisão de, 335
"Das Colônias" (Bacon), 47
Daughter of Adoption: A Tale of Modern Times, The, 273
Davidson, William "Black", 336
Davis, Howell, 176
Davis, sir John, 133
Davis, T. J., 192
Dayan, Joan, 298
Deal, Douglas, 147
Dean, John, 257
Debates de Putney (1647), 108, 115-21
"De sedições e problemas" (Bacon), 47
Declaração da Independência, 249, 251, 254
Dekker, Thomas, 60, 73-4
democracia, 247, 261
Despard, Catherine, 266-8, 286-9, 295
Despard, Edward Marcus, *269*; conspiração, 262-3; em Belize, 281-6; irlandês, 268-72; morte, 265-7, 331; na Inglaterra, 286-9; na Jamaica, 272-5; na Nicarágua, 275-81; sobre distribuição de terras, 284-6; sobre religião, 265-6
Dessalines, 344
Dickens, Charles, 58
Diggers, 83, 96, 109, 112, 128-9, 131, 230, 306, 324, 350, 368
Dinah ("Moura"), 99-101, 112
disciplina de classe, 39-45; Companhia da Virgínia, 39-40; disciplina militar, 43; Leis Divinas, Morais e Marciais, 43, 45; nativos americanos, 43-5; pena de morte, 40, 42-3

Disciplina Jamaica, 170, 172
disciplina militar, 42
"Discourse Concerning Unlimited Submission and Non-Resistance to the Higher Powers, A" (Mayhew), 230-1
Discovery of The Main Grounds and Original Causes of all the Slavery in the World, but chiefly in England, A (1649), 112
"Discurso de um fiador de algodão diarista", 348
"Do Império" (Bacon), 47
Donne, John, 69
"Donzela Trepanada", 70
doutrina da inferioridade dos negros, 151
doutrina da solidariedade humana, 97-8
doutrina spenceana, 325-6
Down Survey, 133, 159
Downing, George, 107, 136
Drayton, Michael, 19, 55
Dring, Thomas, 246
Dryden, John, 143, 181
Du Bois, W. E. B., 51-2, 140, 165
Dudingston, tenente William, 245
Dunmore, conde de (John Murray), 252-3
Dunmore, Proclamação de (1775), 281-2
Dyer, Mary, 101-2

Easton, Peter, 73
economia política, 159
Edwards, Thomas, 76-80, 104, 108, 343
Ehrman, John, 163-4
Elizabeth I, rainha, 68
Ellenborough, conde de (Edward Law), 265, 295
Ellis, Thomas, 84
Elmina, 57-8, 89, 93
Emmanuel Appadocca (Phillip), 51
Emmet, Robert, 268, 300
empregados, 136-9, 147-51, 211
End of Oppression; Or, a Quartern Loaf for Two-Pence; being a Dialogue between an old Mechanic and a Young One, The (Spence), 308
Engels, Friedrich, 29
England, Edward, 181
English Soldiers' Standard, The, 132
Equiano, Olaudah, 226, 233, 256-7, *258*, 259, 261, 279, 287, 299, 347, 349, 351, 353-5, 367-8
Erbery, Dorcas, 106
Erskine, Thomas, 300
Escócia, 56-7, 68, 82
escravidão, 152-4; abolida na Inglaterra, 288; abolida no Caribe, 340; africana, 102-3, 121-2; alicerce do capitalismo atlântico, 153; batistas sobre, 312; Conspiração de Despard, 289-90; Conspiração em Nova York (1471), 198-9; crianças, 122-3; debate parlamentar, 144-6; Debates de Putney, 117-9; definida, 122-3; *Diggers*, 128-9; em Barbados, 135-7; escravos irlandeses, 134-5; Grande Despertar, 204-6; Levellers sobre, 122; marinheiros, 122-3, 234-5; metodismo sobre, 311; mortalidade em navios, 256-7; movimento abolicionista, 256-7, 354-6; na América, 130; negra, 145-6; "nova aliança", 99-100; novo tipo, 50; oposição, 108, 112-4, 150-1, 249-50, 314-5; racializada, 112-3; resistência, 137-8; revoltas, 93, 235-8, 240-1, 252-3, 283; soldados se opõem em Putney, 116; supremacia branca, 254; Volney sobre, 357-9; Wedderburn sobre, 316-24, 338-40; Winstanley sobre, 129-30; *v. tb.* servidão
escravos: africanos, 110; diferentes dos empregados, 139; Inglaterra lidera transporte, 161; Jamaica, 214; juramentos, 204-5; na Virgínia, 147-51; Nova York, 204-5, 212-6; rachadores de lenha e tiradores de água, 59-60, 80; rebeliões coloniais, 207, 211-2; sociedade comunista, 211; vetor de revolução, 255-6
Espanha, 217-9, 283
Essay on the Causes of the Variety of Complexion and Figure of the Human Species, An (Smith), 298
Estado marítimo, 156-61
Estatuto dos Artífices, 28
Estatuto Elisabetano de Artífices (1814), 302
etiopianismo, 349
Evans, Benjamin, 177
Evans, Thomas, 323
Everard, William, 128-9
Ewins, Thomas, 105
expedição ao St. Johns, 275-81, 298
expedição nicaragüense (1780), 286
expropriação, 24-30; classificação de espoliados, 29; colonização, 65, 67; combustível da colonização, 29-30; em outros países além da Inglaterra, 38; Evans sobre, 323; fonte de capital, 26; Inglaterra, 27, 60; mobiliza pessoas sem direito a voto, 290; pântanos, 53-5; produz novos tipos de trabalhadores, 50; rachadores de lenha e tiradores de água, 52-6; resistência, 28-9, 350; terror, 60; Wedderburn sobre, 328-9
Exquemelin, Alexander, 155, 164, 171-2

fábricas, 14, 52, 71, 162, 256
Fairfax, lorde Thomas, 116, 128-9, 131
fatigue (fadiga), origem da palavra, 274
Federici, Silvia, 63
Ferguson, Adam, 56
Fernandez, Lucas, 38
Ferrers, George, 32
Fielding, John, 234
Fiery Flying Roll: a Word from the Lord to All the Great Ones, A (Coppe), 131
Filhos Americanos da Liberdade, 235
Filhos da Liberdade, 248, 250, 254
Fisk, Cantores do Jubileu, 315
Fitzgerald, Edward, 299
florestas, 53-4, 137
Fly Boys, 197
Ford, Richard, 266
Formação da classe operária inglesa, A (Thompson), 111
formas alternativas de vida, 30-6
Fox, George, 106, 136, 150
Foyle, Oxenbridge, 144
França, 160, 225, 255, 288
Francis (Criada Negra): anabatista, 90; Bristol (Inglaterra), 88; camaradagem religiosa, 90-1, 93-4; empregada doméstica, 87-88; etnicidade, 89, 97-8; hidra, 113-4; idéias sobrevivem, 111; mensagem, 93-4; poder espiritual, 113; profeta, 99-100; relações sociais, 87, 87-8; sobre comunidade, 93-4; sobre escravidão, 93-4; Terrill sobre, 85, *86*
Franklin, Benjamin, 10
Frend, William, 352
Fryer, Peter, 89, 256
Fuller, Thomas, 55-6

Gage, Thomas, 245-6
Gâmbia (rio), 139-44
Gana, 38, 58
Gangraena: Catalogue and Discovery of Many of the Errours, Heresies, Blasphemies and Pernicious Practices of the Sectaries of this Time (Edwards), 76, 296
Garden, reverendo Alexander, 205
Gardiner, Samuel, 133
Garrison, William Lloyd, 314, 348
Garvey, Marcus, 51, 110, 112
Gast, John, 345
Gates, sir Thomas, 18, 22-3, 25, 33, 39, 42-3
Gateward, caso, 60
Gay, John, 155, 175, 178
General History of the Pyrates, A, 180, *184*
gênero, 84, 114
genocídio, 50, 71-2
Gentleman and Cabinet Maker's Director, The (Chippendale), 283
George I, rei, 183
George III, rei, 304
George, David, 240
Germain, lorde George, 280-1
Gerrard, Joseph, 300
Gewen, Thomas, 146
Giant Killer, Or, Anti-Landlord, The (Spence), 310, 321
Gilbert, sir Humphrey, 65, 67
Giraffi, Alexander, 125

Glas, John, 307
globalização, 341-2, 369
glória, 93-8, 111-2
Godwyn, Morgan, 138, 151
Goldsmith, Oliver, 260
Gordon, lorde George, 295, 299-300, 308
Gordon, Motins de, 58, 297, 302
Gorée, ilha, 57
Gorgon, 316, 345
Grande Despertar, 204-6
Grantham, Thomas, 148-9
Gray, Robert, 30, 33
Great Instauration, The (Bacon), *48*
Green, Thomas, 27
Greene, Robert, 73-4
Grigg, Nanny, 316
grometta, 141
Grotius, Hugo, 26
Güemes, Juan Francisco de, 219
Guerra Batista (1831), 340
Guerra da Sucessão Espanhola (1713), 183
Guerra de Pequot, 102
Guerra dos Sete Anos, 225, 231, 282-3
Guy, Hannah, 100
Gwin, John, 187-90, 196-8, 220, 222-3

habeas corpus, 83, 233-4, 250, 259, 294-5, 357
Hakluyt, Richard, 25, 30, 67
Hamilton, Alexander, 204, 212-3
Hamilton, Elizabeth, 298
Hamlet (Shakespeare), 38
Handbook of Freedom (Rickword e Lindsay), 119
Hardy, Lydia, 349-52, 354-5, 367-9
Hardy, Thomas, 347, 349, 352-5, 367-9
Harman, Thomas, 74
Harrington, James, 104-5, 306
Harriss, John, 132
Hawkins, Jane, 101
Hawkyns, John, 38
Haymarket, massacre de (1886), 345
Haynes, Samuel, 51
Hazzard, Dorothy, 85, 90, 92, 115-6
Hércules e Iolau matam a hidra de Lerna (ânfora eritréia), *11*
Hércules Filantrópico, 345
Hércules, *40*; Bacon sobre, 47-50; Hobbes sobre, 80-1; importância, 14; na *História do mundo* (Raleigh), 46-7; rachadores de lenha e tiradores de água, 70-1; Shakespeare, 38; símbolo, 10-4, 248, 344-5; verdugo, 344
heresias, 77-9, 99-100, 104-5, 296
Hesilrige, Arthur, 145
Heywood, Peter, 369
hidra, 11-5, *40*, 345, 369; Bacon sobre, 47, 50, 76; forças contra-revolucionárias, 344; Francis (Criada Negra), 113-4; *História do mundo* (Raleigh), 46; interpretada por Hobbes, 80-1; piratas, 185; proletariado descrito como, 343-4; turbas, 242, 247
hidrarquia dos marinheiros, 167-74; bucaneiros, 170-2; derrota, 186; estágios, 167, 169; navios comparados a prisões, 172; organização, 170-1; pirataria, 172-4; recrutamento, 169-70, 173-4; resistência de marinheiros, 169
hidrarquia, 156-60, 167, 180-6, 308-9
High-Heel'd Shoes for Dwarfs in Holiness (Wedderburn), 337
Higman, Barry, 327
Hill, Bridget, 58
Hill, Christopher, 83, 152, 171
"Hino do Jubileu; Ou Uma Canção para ser cantada no Início do Milênio, Ou Antes" (Spence), 306-7
História do mundo (Raleigh), 46
História exata das últimas revoluções de Nápoles; e de seus monstruosos sucessos, Uma (Giraffi), 125
Historie of Serpents (Topsell), *40*
History of Jamaica (Long), 298
Hobbes, Thomas, 80, 95, 103, 121
Holanda, 124-5
holandeses, 158-60, 162-4, 207, 210
Holdip, James, 137
Hollister, Dennis, 105

Holmes, Robert, 143, 146, 160-1
Holy War, The (Bunyan), 110
Hopkins, Stephan, 22, 39, 41, 76
horda heterogênea, 37-8, 163, 225-7, 249-50, 260, 346
Horsmanden, Daniel, 191-2, 196, 198-9, 206-7, 212, 215, 221, 223, 245
Hortop, Job, 18-9
Howard, Martin, Jr., 243
Howell, James, 125, 260
Hughson, John, 187-90, 192, *193*, 194-200, 202-4, 216-7, 220-3, 368
Hume, David, 151
"Humilde Petição dos Marinheiros, pertencentes aos Navios da Commonwealth da Inglaterra", 169
Hunt, Henry, 345
Hunter, Robert, 201
Hutchinson, Anne, 99-102
Hutchinson, Thomas, 229, 232, 243, 245, 251
Hutton, Luke, 63
Hyacinth, 288
"Hydra Decapita" (Mather), 14, 103

identidade branca, 113, 222-3
Igreja Batista Abissínia, 348
Igreja Batista de Broadmead, 84, 92, 98, 104-5
Igreja Batista Negra, 348
imperialismo, 157, 159, 164, 248, 333
Independent Advertiser, 230-1
indigência, 67
indústria da marinha mercante, 163-4
indústria de seguros marítimos, 161
Inglaterra: Acerto de Abril, 288, 355; Barbados como colônia mais rica, 136; centro de navegação européia, 124-5; colonização, 65, 67; crianças embarcadas à Virgínia, 69-70; criminalização das mulheres, 103-4; cristãos na, 153; desenvolvimento da navegação, 157-9; Despards na, 286-9; domínio na África após suprimir pirataria, 184; doutrina da supremacia branca, 146, 151; escravidão, 38, 67-8, 93, 140-1, 161, 184-5, 287-8, 288-9; expropriação na, 27-30; guerra civil, 83; Igreja, 39, 84; mudanças econômicas e sociais, 25-6; mudanças econômicas, 83; navios e marinheiros fontes de riqueza e poder, 159-60; pântanos, 53-5; portos, 56-7; potência capitalista, 225; proteção da economia de plantações, 160; serviços aduaneiros, 241-2, 245; substitui holandeses no controle do Atlântico, 159; vida nas terras comunais, 32-6; Virgínia (colônia), 17; *v. tb.* Revolução Inglesa; Parlamento; Marinha Real
Instituto Africano, 317
"Insurreições de Escravos em algumas ilhas antilhanas", 334-5
Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African, The, 299, 351
Ireton, Henry, 117, 133, 152
Irlanda, 132-5; batistas, 108; colonização, 30; conspiração de Despard, 268-72; escravos, 135-9; "expedição bárbara", 128; expedição de conquista, 132; guerra, 159-60; Lei da Colonização, 133; Orange Order, 297-8; pena de morte, 133; portos, 56-7; quacres, 108; rachadores de lenha e tiradores de água, 342; Revolução Inglesa, 82-3
"irlandês negro", 138
Irlandeses Unidos, 264, 289, 292-4, 296, 311, 313, 334, 351, 357
irlandeses: conspiração de Despard, 292-5; conspiração em Nova York (1471), 199-201; Grace O'Malley (rainha pirata), 75; ingleses traídos, 201; lei do desterro, 67-8; metodistas, 311; "negro", 138; prisoneiros, 105; rachadores de lenha e tiradores de água, 51-2

Jackson, George, 52
Jaime I, rei, 38, 46, 49, 55, 63, 73
Jamaica: bucaneiros, 160; conspiração de Despard, 272-5; escravos, 214; Guerra Batista, 340; Jubileu, 326-7; líderes de classe, 322;

plantações, 286; quilombolas, 208, *209*, 210, 324-6; *v. tb.* Revolta de Tacky
James, C. L. R., 119, 268
Jea, John, 326
Jefferson, Thomas, 227, 251, 314, 357-9
Jefferys, Thomas, 275
Jeremiah, Thomas, 240
Jessey, Henry, 100
Jessup, John, 181
Jobson, Richard, 139-40
Johnson, Edward, 103
Johnson, Francis, 150
Johnson, Joseph, 359
Johnson, Samuel, 172
Jones, Absalom, 289
Jones, Joshua, 284-5
Jonson, Ben, 38, 46, 60, 126
Jourdain, Silvester, 19
Joyce, James, 123
Jubileu, 304-15; Coke sobre, 311; elementos, 304; era moderna, 306-8; Evans sobre, 323; Garrison sobre, 314; mensagem aos afro-americanos, 282; oposição à escravatura, 310-5; restaura direitos de fabricação, 353-4; Spence, 305-15; tradição bíblica, 304; versão proletária de Wedderburn, 305; *v. tb.* correspondência Wedderburn-Campbell
Justification of the Mad Crew, A (Ranters), 96-7

Kane, William, 198, 200
Karlsen, Carol, 101-2
Kelley, James, 335
Kerry, Margaret, 188, 190, 200, 217, 220, 222
Kiffin, William, 108
King, Boston, 240
Kinte, Kunta, 142
Kipling, Rudyard, 34
Knight of the Burning Pestle, The (Beaumont), 46
Knolly, Hanserd, 95
Knowles, Charles, 228

Labat, Père, 172
Lamb, Charles, 345
Lamb, Thomas, 246
lançados, 141
Latchett, Sarah, 104
Laurens, Henry, 224-5, 227
Lavenham, Levante de (1525), 28
Lawes, Nicholas, 177
lazarone, 74
Leaming, Hugo, 150
Legate, Bartholomew, 41
Lei Antimotim de Massachusetts (1786), 252
Lei da Arrecadação de Townshend, 242, 245
Lei da blasfêmia, 107
Lei da Colonização da Irlanda, 133
Lei da Navegação (1651), 158, 163-4
Lei da Vagabundagem, 93
Lei das Cinco Milhas (1665), 84
Lei das Combinações (1799), 302
Lei das Sociedades por Ações (1661), 84
Lei de Recrutamento (1659), 158
Lei de Uniformidade (1662), 84
Lei do Chá, 242
Lei do Comércio (1696), 161
Lei do Conventículo (1664), 84
Lei do Desterro, 67-8
Lei do Marinheiro Negro (1822), 313-4
Lei do Selo, 224, 226, 241-6, *244*
Lei do Teste (1673), 84
Lei dos indigentes (1597/1598), 67
Lei dos Piratas, 170
Lei dos Pobres, 28
Lei Imperial de Cartório (1815), 316
"Lei para a Supressão Mais Eficaz da Pirataria", 161
"Lei para Restringir a Vagabundagem de Empregados e Negros", 138
"Lei Relativa a Empregados e Escravos" (1705), 150
Lei Relativa a Estrangeiros (1798), 359
Leis de Aquartelamento, 242
Leis de Navegação, 83, 158, 162
Leis Divinas, Morais e Marciais, 43, 45
Leis Marciais, 43, 158
Leis Punitivas, 242

Leland, John, 321
Lemisch, Jesse, 242
Lenthall, sir John, 145-6
Leonard, Daniel, 249
Leslie, Charles, 208
Letters from the Dead to the Living (Brown), 107-8
Levante Córnico (1497), 28
Levante Ocidental (1629-31), 75
Levellers: Bunyan, 99, 108-13; Canne sobre, 98; defendem leis, 117; idéias sobrevivem, 131; oposição ao recrutamento, 249-50; origens, 91-2; partido político, 117; Rainborough líder, 116-7; resistem à expropriação, 28-9; sobre a escravidão, 122; sobre Irlanda, 132-3; sobre recrutamento, 169-70; voz radical, 83
Lewis, "Monge", 327
"liberalismo", 98-9
Liele, George, 240, 282, 312, 322, 367
Light Shining in Buckinghamshire, A (Diggers), 112, 119-20
Ligon, Richard, 135-6
Lilburne, John, 108
Lindsay, Jack, 119
línguas faladas nos navios, 164-7
Locke, John, 127, 151
Lockyer, Robert, 130-1
Lok, John, 38
London Spy, The (Ward), 165
Londres, 127-32, 144-6
Long Bridge Boys, 197
Long, Edward, 235-6, 298
Lovejoy, David S., 249
Lovelace, Richard, 71
Lowther, George, 182
Loyal American Rangers, 283
luddita, 319
Ludlow, Edmund, 133
Lume, O, 357
lumpemproletariado, 74
Lydon, James G., 213-4, 221-2
Lysons, Daniel, 115
MacIntosh, Ebenezer, 243
Mack, Phyllis, 99
MacNamara, John, 263
Madden, R. R., 335
Madison, James, 253-4
Magnalia Christi Americana (Mather), 103
Makonnen, Ras Tefari, 119
Malthus, Thomas, 290
Mandela, Nelson, 52
Mansfield, exército de (1624), 67
máquina a vapor, 58-9
Marine Republic, The (Spence), 291, 308-9
Marinha Real, 158-60, 163, 167, 173, 175, 179, 183, 302
marinheiros na Revolução Americana: atacam propriedades navais, 231-2; greve, 234-5; movimento abolicionista, 234-5; resistem ao recrutamento, 227-9; resistem aos recrutadores, 229-33; Revolta de Tacky, 235-8; revoltas, 232-3
marinheiros: auto-organização, 156-7; Braithwaite sobre, 155-6; conspiração de Despard, 291-3; essenciais à expansão inglesa, 156; força de trabalho, 159-60, 163; individualistas, 166; línguas, 164-7; multirraciais, 143-4; tripulação, 166; vetores de revolução, 255; Wedderburn sobre, 336; *v. tb.* hidrarquia dos marinheiros
Markall, Martin, 71
Markham, Robert, 44
Marryat, Frederick, 326
Marvell, Andrew, 148
Marx, Karl, 29, 341, 346
marxismo, 118-9
Masaniello (pescador napolitano), 123-7, *126*, 192
Masque of Blacknesse, The (Jonson), 38
Massacre de Boston, 245, 247, 251, 254
Massacre de Peterloo (1819), 334, 345
Mather, Cotton, 14, 103, 343
Mather, Joseph, 287-8
Mathews, governador William, 207
Matrimônio do céu e do inferno, O (Blake), 359-60

Maurice, príncipe, 139
Mauricius, J. J., 12
Mayhew, Jonathan, 230-1
McKay, Claud, 328
McManus, Edgar J., 214
"Meditações Religiosas" (Coleridge), 304-5
Mediterrâneo, 56-7, 124, 141, 160, 165
Medusa; Or, Penny Politician, 316, 345
Memoirs of a Modern Philosopher (Hamilton), 298
Mercurius Militaris, 132
Merrington, John, 56
metodistas, 305, 311-3, 315, 322-4
"Metodistas de Tom Paine", 353
Miller, Kerby A., 211
Milton, John, 91, 101, 259, 306, 351
misquitos, índios, 171, 279-81, 284, 296
mito do cão negro, 63-7
Moffat, Thomas, 243
Molyneux, Thomas More, 277
Molyneux, Tom, 335
Monson, sir William, 67
monstruosidade (teoria de Bacon), 49-50, 71-6, 102-3, 149, 355-6
Montaigne, Michel de, 34
More, Thomas, 27, 34
Moreton, J. B., 272-3
Morgan, Lewis Henry, 282
Morris, Richard B., 248
Morton, Thomas, 72-3
Moseley, Benjamin, 272, 281
Motim da Manteiga de Southwark (1595), 28
Motim da Prisão de Ludgate (1581), 28
Motim de Forte Wilson, 252
Motim de Golden Hill, 245
Motim de King Street, 245-6
Motim de Knowles, 229, 236
Motim de Nassau Street, 245
motim do *Liberty*, 242
Motim dos Fabricantes de Feltro (1591), 28
Motim dos Mendigos (Natal de 1582), 28
motim, 142, 167, 169, 177-9, 186, 291-2, *292*
Motins de Pentecostes (1584), 28
Moutapass (Robert Markham), 44
Mr. Midshipman Easy (Marryat), 326
Muggleton, Lodovick, 95
muggletonianos, 107, 112, 146-7
"Mulher de Ely" (profetisa), 99-100
mulheres: alvo de extirpação, 75; armadas, 75; bruxas, *62*, 62-3, 103-4; criminalização, 103-4; crise de reprodução, 103-5; negras, 112-3; patriarcado capitalista, 114; pregadoras, 79; profetisas, 99-105; rachadoras de lenha e tiradoras de água, 58
Münster, 75
Murray, James, 307-8
myalismo, 321

não respeitador de faces (frase), 114
não respeitador de pessoas (frase), 94, 96-7, 107, 112, 114, 127, 129-30, 151, 204, 233, 284, 296, 314, 330, 342
Nápoles (Itália), 123-7
Narrative (Stedman), *361*, *365*, 366
Nash, Gary B., 204
Nashe, Thomas, 76
nativos americanos: colonizadores, 43-5; cooperação, 37; escravos, 136-7; formas alternativas de vida, 34-6; lutas na fronteira, 227; rachadores de lenha e tiradores de água, 72-3, 78-9; sociedade comunista, 211; Spence sobre, 310
"Nauticus", 233
"navio-prisão britânico, O" (Freneau), 246-7
navios, 122-3, 140-2, 161-7; cenário de resistência, 157; conspiração em Nova York (1471), 213; criminosos embarcados, 159; *Dragon*, 38, 178; fonte de riqueza e poder da Inglaterra, 159-60; *Gaspee*, 241, 245, 249; gíria sobre seqüestros, 121-2; HMS *Bounty*, 291; HMS *Wager*, 228, 235; línguas, 164-7; mão-de-obra, 166; marujos ingleses, 162-3; meio de comunicação intercontinental, 164; mercantes ingleses, 141, 158; mortalidade nos negreiros, 256-7; motor do capitalismo, 156-7; negreiros, 38, 177, 181-3, 226, 228, 235; prisão, 246-7; protótipo da fábrica, 162; recrutadores, 163-4; rota de Nápoles, 124-5; tripulação, 166; violência e do terror, 163; *v. tb.* motim
Nayler, James, 98, 105-8, *106*, 306
"negros do rio Negro", 280
negritude, 89-90, 97-8, 101, 125-6
New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade, A (Snelgrave), 184
New Atlantis (Bacon), 47, 73, 114
New Chains Discovered, 170
New Engagement, or, Manifesto, A, 169-70
New English Canaan, or New Canaan (Morton), 72-3
Newcomen, Thomas, 58
Newport, Christopher, 18
Nicarágua, 275-81
Noell, Martin, 144-5
Nova Britannia, 70
Nova Orleãs em Congo Square (1817), 335-6
Nova York em Catherine Market (1821), 335-6
Novo Exército, 83, 91, 95, 116-7, *134*, 146-8, 157-8, 171
Novo Mundo como Paraíso, O (Bry), *21*
Nugent, sir George, 331-2

O'Malley, Grace, 75
O'Neill, Hugh, 134
Oceana (Harrington), 104-5, 306
"Ode a uma viagem virginiana" (Drayton), 19
Of the Confusions and Revolutions in Government (Ascham), 81
Ogle, capitão Challoner, 183
Oglethorpe, James, 203
okofokum, 198
Oliver, Andrew, 243
Oliver, Peter, 243, 250
"Ora, eles se viram" (política), 138-9
Orange Order (Irlanda), 297-8
Orange, Maurice de, 42
Orc (símbolo), 359-62
Oroonoko, 316
Oswald, John, 299
Otelo (Shakespeare), 335
Otis, James, Jr., 237-8
Overton, Richard, 122, 132, 169
Owen, John, 75

Paddy's Resource, 292
Paine, Thomas, 88, 127, 227, 241, 249-52, 254, 260, 266, 299, 321, 337-8, 340, 346, 353-4, 357-8
Painter, Nell, 88, 113
Países Baixos, 42
pan-africanismo, 52, 112, 119, 225, 261, 313-4, 326, 348, 368
pântanos, 53-5
Paraíso Perdido (Milton), 259, 351
Parlamento, 82-3, 116, 130, 144-6, 161, 224, 265, 337
Parry, J. H., 160
parturição, 103-5
Passagem do Meio, 26-7, 185
Patience (navio), 23
patriarcado, 87, 114
Patterson, Orlando, 137
Peacham, Edmund, 74
Pedras de Veneza, As (Ruskin), 57
Pembroke Prize (navio), 228
pena de morte: abolição, 117; Bacon sobre, 49; Chidley sobre, 130; Conspiração em Nova York (1471), 190, 199-200; disciplina de classe, 40, 42-3, 331-2; execução de Lockyer, 128; execução do rei Charles, 127-8; feitiçaria, 62-3; Irlanda, 133; movimentos proletários, 331-2; na América inglesa, 23; navios, 158; oposição, 113; para os luditas, 319; pirataria, 161, 185; primeira vez nos EUA, 300; rachadores de lenha e tiradores de água, 61; revolucionários contestam, 128; terror, 61-3
Pendry, E. D., 71
Pepys, Samuel, 55-6, 58, 158
Peregrinação da Graça (1536), 28
Peter, Hugh, 100, 133
Petty, sir William, 72, 134, 151, 159-60, 164

Philip, Maxwell, 51
Philmore, J., 236-7, 334
pidgin, inglês, 166
Pig's Meat; Or, Lessons for the Swinish Multitude (Spence), 357
Pilgrim's Progress (Bunyan), 109-12
Piracy Destroy'd, 174
piratas, 171-80, 182-6; africanos, 177-83; Bacon sobre, 73; consciência de classe, 176; defendem liberdades da hidrarquia, 180-1; extermínio, 184-5; heterogêneos, 177-8; hidrarquia dos marinheiros, 167, 172-4; igualitários, 175-6; insistência no direito de subsistência, 176-7; limites do poder do capitão, 175; mulheres, 180; na África, 182-3; ordem social, 172; prejudicam navegação, 182-3; problema parlamentar, 161; sedentos de justiça, 176
Place, John, 186
plantations: adesão dos negros, 159; ataques, 151; base do novo sistema, 150; crise, 208; embarque de vadios, 136; formação, 56; mão-de-obra, 161-2; proletariado, 151; resistência de trabalhadores, 147-9; trabalhadores como bens móveis, 137
plebeus, 120-1, 290-1
pobreza, 119
Political Anatomy of Ireland (Petty), 159
Political Register (Cobbett), 321, 326
Polly: an Opera (Gay), 155, 175, 178
Poole, Elizabeth, 108, 127
Poor Man's Catechism, The (1798), 293
Popham, sir John, 29, 37, 55, 63
Porteous, capitão John, 229
portos, 56-7
Powhatans, 42-4, 72
Preston, Thomas, 319
Price, Richard, 100
Priestley, Joseph, 359
prisões, 60, 67-9, 71, 112, 246-7, 266-7, 294-5
produção de açúcar, 137, 139, 144-5, 333
proletariado, 344-8; Criada Negra, 87-8, 112-4; escravos, 143-4; hidra de muitas cabeças, 343-4; idéia de liberdade, 232-3; lê a Bíblia, 366-7; marinheiros, 143-4, 162-3; movimento revolucionário, 51, 80; nas plantações, 147, 149, 151; origens do termo, 104-5, 347; rachadores de lenha e tiradores de água, 343; resistência, 332; Wedderburn sobre, 315, 328, 334-5
protestantismo, 94
puritanos, 83, 98, 101-2, 105
Purnel, Robert, 105

quacres: banidos da Virgínia, 148; emigração para as Antilhas, 171; empresários da "nova era", 108; fundador, 106; história reescrita, 107-8; Jubileu, 306-7; partem da Inglaterra, 146; surgimento, 91-2; Wedderburn sobre, 333
Quarterly Review, 326
quietismo, 105
quilombolas, 208-10, 324-6
Quin, Daniel, 257

raça, 84, 108, 110, 112-3, 114, 285-6, 288-9, 297-300
rachadores de lenha e tiradores de água, 46-81; auto-organização, 71, 76, 80; crianças, 69-70; escravos, 59-60, 80, 343; genocídio, 71-6; influência da mecanização, 59-60; origens, 50-3; papel das mulheres, 58; trabalhadores, 52-3, 343
rachadores de lenha e tiradores de água, funções: 53-60; construção de portos, 56-7; expropriação, 53-6; manutenção de comunidades, 57-8
rachadores de lenha e tiradores de água, sob o terror: 60-5, 67-71; feiticeiros, 62-3; Lei do Desterro, 67-8; mito do cão negro, 63-7; mulheres, 62-3; pena de morte, 61-3; prisões, 67-9; servidão, 67-71; trabalhos forçados além-mar, 68-9
racismo, 108, 112-3, 151, 368
racismo científico, 151
radicalismo marítimo, 186
Rainborough, coronel Thomas, 91, 115-9, *120*, 121-3, 128-9, 133, 139, 141, 144, 152, 220, 249
Rainborough, William, 122, 133
Rainha da Peneira, 270-1
Rainha Mab (Shelley), 321-2
Raízes, 142
Raleigh, sir Walter, 41, 46-7
Rankin, Hugh, 179
ranterismo, 105
Ranters, 96, 109-10, 146, 149, 171, 204-5
Rawley, James A., 184-5
Read, Mary, 180
Rebel's Doom, The, 39
Rebelião da Hidra, 317
Rebelião de Bussa, 316, 319-20, 334
Rebelião de Enslow Hill (1596), 28, 47
Rebelião de Kett (1549), 28
Rebelião de Nápoles, A, 125, *126*, 127
Rebelião de Lincolnshire (1536), 28
Rebelião de Shays, 252-3
Rebelião de Stono, 211
Rebelião do Livro de Orações (1549), 28
Rebelião Irlandesa (1798), 264, 292-3
rebeliões coloniais, 206-12
rebeliões na era Tudor, 28
Rebocadores, Insurreição dos (1586), 28
Records of a Church of Christ in Broadmead, Bristol, 1640-1687, The (Terrill), 84-5, 92-3
recrutadores, 163-4, 227-33, 242-3
recrutamento, 157-8, 169-70, 173-4, 226-37, 242-3, 249-51
Reeves, John, 298
Reflections on the Revolution in France (Burke), 299
regicídio, 146, 231
Reid, William Hamilton, 296
Reign of Felicity, The (Spence), 310
República Cromwelliana, 105, 127-8
respeitador de faces (frase), *ver* não respeitador de faces
respeitador de pessoas (frase), *ver* não respeitador de pessoas
Restauração, 113, 146-7
Restorer of Society, The (Spence), 321
Revel, James, 70
Revenge of Whitehall (navio), 142
Revere, Paul, 231, 247, *248*
revolta camponesa alemã, 98
Revolta das Midlands (1607), 28-9, 350
Revolta de Masaniello, A (Cerquozzi), 124
Revolta de Tacky, 235-8, 333-4
Revolta dos Camponeses (1381), 39, 333
Revolução Americana, 224-61; Blake sobre, 362-3; contra-revolução, 250-4; escravidão, 235-41; Jubileu, 306-7; marinheiros, 227-35; turbas, 241-50; vetores, 254-61
Revolução Haitiana, 255-6, 287-9, 315, 334, 344, 348, 355-6
Revolução Industrial, 264
Revolução Inglesa, 51, 71-2, 82-4, 97-8, 113-4, 144, 150, 171, 204, 333
Rhys, Morgan John, 343
Ricardo II (Shakespeare), 38
Rich, coronel Nathaniel, 117-8
Rich, Robert, 19-20
Rickword, Edgell, 119
Ridgway, James, 295
Rights of Infants; Or, the Imprescriptable Right of MOTHER'S to such a Share of the Elements as is Sufficient to Enable them to Suckle and Bring up their Young (Spence), 299, 338
Rights of Man, The (Paine), 299, 338, 354
Rights of Nature, The (Thelwall), 299
Rights of the British Colonies Asserted and Proved, The (1764), 237
Rights of the Sailor Vindicated, The (Nauticus), 233
Rights of Women, The (Wollstonecraft), 338
rios, 123; *v. tb.* Gâmbia
Rise and Dissolution of the Infidel Societies in this Metropolis, The (Reid), 296
Rivers, Marcellus, 144
Roberts, Bartholomew, 176-8, 181-3, *184*, 186
Rodney, Walter, 140

Rogers, Woodes, 174
Ruins; or, Meditation on the Revolutions of Empires, The (Volney), 299, 356-7
Rumor of Revolt: the "Great Negro Plot" in Colonial New York, A (Davis), 192
Rupert, príncipe, 90-1, 139, 141-3, 146, 169, 182
Rush, Benjamin, 249
Ruskin, John, 57, 164, 274
Russell, Thomas, 293

Sábios de Connecticut, 253
Saltmarsh, John, 100-1, 113
Saltonstall, Richard, 100
São Benedito, Antonio de, 202-3
Savery, Thomas, 58
Scale of Creatures, The (Petty), 151
Scott, Julius, 255
Searle, governador Daniel, 137
Sea-Venture: Bermudas, 18-23; cooperação, 36-9; disciplina de classe, 39-45; expropriação, 24-30; modos alternativos de vida, 30-6; naufrágio, 17-45; Shakespeare sobre, 24; significado histórico, 23-4; viagem à Virgínia, 17-9, 20, 23
Secotan (Nathaniel Batts), 150
Segunda Carta da Companhia da Virgínia (1609), 43
Segunda parte de Masaniello... O fim das comoções, A, 125
"Segurança contra Insurreições", 273-4
"Segurança contra Invasão Estrangeira", 273-4
"Sermão sobre as belezas da liberdade, Um" (Allen), 241
"Sermões para Asnos" (Murray), 307-8
Serra Leoa, 256, 261
serviço aduaneiro britânico, 242, 245
servidão, 67-71
Sexby, Edward, 89-90
Shakespeare, William, 38-42; disciplina de classe, 40-2; expropriação, 27-9; influência da Revolta de Midlands, 28-9; mito de Hércules, 38; modos alternativos de vida, 31-2, 34-6; naufrágio do *Sea-Venture*, 24; resistência cooperativa, 37
Sharp, Granville, 233-4, 256, 259, 261
Sharpe, Sam, 340
Shaw, Alexander, 280
Sheffield (Inglaterra), 287-8, 352-4
Shelley, Percy Bysshe, 111, 321-2
Shirley, William, 229
Shyllon, F. O., 256
Simmonds, Martha, 106
Simmonds, Richard, 336-7
sistema de subcontrato, 161-2
Situação da agricultura no reino, A, 329-30
Slush, Barnaby, 162
Smith, Adam, 341
Smith, capitão Abel, 228
Smith, John, 23, 43, 199
Smith, Samuel, 298
Smith, William, 204-5
Smith, William, Jr., 191-2
Snelgrave, William, 184
socialdemocracia, 118-9
Sociedade Africana Livre de Filadélfia, 348
Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, 324
Sociedade Constitucional de Sheffield, 288
Sociedade Correspondente de Londres, 288-9, 292, 294, 302, 343-4, 347, 352, 354-7, 367-8
Soldados holandeses e guia num pântano do Suriname, 13
Somers, sir George, 18, 23
Somerset, James, 234
Songs of Experience (Blake), 359-60, 364
Songs of Innocence (Blake), 296-7
"Sonho" (Heywood), 369
Southey, Robert, 326
Spa Fields, motins de, 319, 331, 336
Speed, John, 56
Spelman, Henry, 43
Spence, Thomas, 127, 290-1, 299, 302, 305-8, *309*, 310, 314, 320-1, 323, 325, 327, 338, 357
Spenser, Edmund, 61, 64, 72

Spirits, 121
Spriggs, Francis, 178
Stedman, John Gabriel, *13*, 359-66
Steere, Bartholomew, 47
Stephen, James Fitzjames, 61
Strachey, William, 17, 20, 22, 34, 37, 43
Strange News from Virginia, 148
Stranger, Hannah, 106
Strong, Jonathan, 233
Stuart, Charles, 108
superlucro, 160
supremacia branca, 110-1, 151, 254, 298
Swift, Jonathan, 51

Taiti, 369
Tar, Jack (marinheiro) 231
Taylor, John, 58, 61-2
Tempestade, A (Shakespeare), 24, 26, 31, 34, 37-41, 51, 181
terras comunais, 152-4
Terrill, Edward: envolvimento na indústria açucareira, 108; sobre: espiritualidade feminina, 99; Francis (Criada Negra), 85, *86*, 88-90, 92-3, 97-8; frase não respeitador de faces, 97-8; Hazzard, 90; John Canne, 98; religião, 90
Theatre of the Empire of Great Britain, The (Speed), 56
Thelwall, John, 273, 299, 343
Third Institute (Coke), 61
Thistlewood, Arthur, 336
Thistlewood, Thomas, 236, 326
Thompson, Edward, 111, 119, 299, 346
Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery (Cugoano), 297
Thoughts on Slavery (Wesley), 311
"Tigre, O", (Blake), 364, 366, 369
tilth, 32
Timothy, Peter, 246
Tone, Wolfe, 51, 299, 343, 351, 369
Topsell, Edward, *40*
tories, 133
"Topographical Description and Admeasurement of the Yland of Barbados in the West Indies with the M[aste]rs Names of the Severall Plantacons, A" (1657), 108
trabalhadores da Quinta Monarquia, 146
trabalho marítimo, 162-4
trabalho, *ver* rachadores de lenha e tiradores de água; marinheiros; escravidão
tráfico de escravos: abolição, 101; africano, 83, 88-9, 139-40, 182-3; antinomianismo, 105; Constituição dos EUA, 254; cristão, 108; DuBois sobre, 165-6; Francis (Criada Negra), 93; hidrarquia ameaça, 181-3; Inglaterra, 38, 68; Naylor sobre, 112; parte do planejamento imperial, 159-60; pirataria, 178, 182-3; porto da ilha de Gorée, 57; protesto, 100; Rainborough sobre, 121-2; rio Gâmbia, 139-40; trabalhadores, 143-4; *v. tb.* servidão
Trapnel, Anna, 104
Tratado de Paris, 282-3
Traven, B., 166
Trelawny, Edward, 207, 215
Trinculo's Trip to the Jubilee, 306
True Leveller's Standard Advanced, The (1649), 96
Truth Self-Supported (Wedderburn), 322, 333
Truth, Sojourner, 82
Tsenacommacah, 43
Tucker, Daniel, 42
turbas, 241-50; Boston, 243; contra recrutamento, 242-3; descrição, 241-2; hidra, 242, 247; motins, 243-6; multirraciais, 242, 248-9; prisões, 246-7; resistência à lei de arrecadação de Townshend, 245
Turner, Mary, 322, 340
Turquia, 97
Two Dialogues on the Man-Trade (Philmore), 236
Tyler, Wat, 333
Tyndale, William, 52
Tyranipocrit Discovered, 113, 130
Tyrrell, James, 127

Underhill, capitão, 96
Universal Patriot, 299
Ure, Andrew, 12-4
Ury, John, 206
Utopia (More), 27, 34

vagabundagem, leis contra, 28
Vala, or the Four Zoas (Blake), 359-60, 366
Van Dam, Rip, 214
Vane, sir Henry, 145
"Vanity Fair" (Bunyan), 314
Vanity Fair (Garvey), 112
Venner, Thomas, 146
Verney, Thomas, 69
Vesey, Denmark, 313, 349
Vindication of the Rights of Women, The (Wollstonecraft), 299
Virgínia, 147-51; colonização, 30; crianças enviadas, 69-70; desmatamento, 53-4; empregados europeus substituídos por escravos africanos, 149; Jamestown, 58; militares, 45; resistência, 42; Rich confunde com Bermudas, 20; servidão, 68-70; viagem do *Sea-Venture*, 17-9, 20, 23
"vislumbre da glória de Sião, Um" (Knolly), 95
Visões das Filhas de Albion (Blake), 268, 359-60
Volney, Constantin François, 299, 356-9
von Uchteritz, Heinrich, 136

Wahunsonacock, 43-4
Walker, David, 314, 348
Walpole, Robert, 182, 185
Ward, John "Zion", 73, 337
Ward, Osborne, 51
Warren, Peter, 228, 249
Watkinson, Jonathan, 353-4
Watson, James, 319
Webber, John, 243
Webster, John, 74
Wedderburn, Robert, 301-40, *303*; agente central da revolução, 303-4; antecedentes, 255; antinomiano, 337; cristianismo, 338; escravidão, 328-32, 338-40; expropriação, 328-9; guerra universal, 328; idéia do ferro fundido, 332; marinheiros, 336; pena de morte, 331-2; proletariado, 332, 334-5; Rebelião de Bussa, 334-5; Revolta de Tacky, 333-4; Revolução Haitiana, 333; Revolução Inglesa, 333; teórico do proletariado atlântico, 328; terra e propriedade privada, 329-31; violência disciplinar, 302; *v. tb.* Jubileu
Wedgwood, Josiah, 287
Wesley, John, 311
Weston, John, 137
Weston, William, 137
White, Charles, 298-9
White, George, 321
Whitefield, George, 204-6, 211-2
Whitman, Walt, 344
Widow Ranter, or a History of Bacon in Virginia, The (Behn), 149
Wight, Sarah, 99-101, 112-3, 311
Wilberforce, William, 317, 322, 324, 340, 355
Wilkes, John, 232-4
Wilkinson, Jemima, 299
Wilkinson, Moses, 240
Williams, Eric, 69
Wilson, George, 148, 176
Winstanley, Gerrard, 94, 96, 117-8, 129, 151-3, 236, 306
Winthrop, John, 101-2
Wolfe, Dan, 116
Wollstonecraft, Mary, 299, 338
Wooden World Dissected, The (Ward), 165
Wooler, Thomas, 316, 321
Woolf, Virginia, 114
Wrightman, Edward, 41-2

Yorke, Henry Redhead, 356
Young, Arthur, 270-1, 329

Zong (navio), 256